REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD

DEDEBEC

EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER

RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
PROFESOR DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL ANGÉLICO, ROMA

EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD

VERSIÓN CASTELLANA
DEL
R. P. JOAQUÍN FERRANDIS, Escolapio

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

Nihil obstat
R. P. Carmelo Otal
Censor ad hoc
Buenos Aires, 10 de marzo de 1947

Imprimatur
Mons. Dr. Antonio Rocca
Obispo Titular de Augusta y Vicario General
Buenos Aires, 14 de marzo de 1947

PRINTED IN ARGENTINA
Unica versión autorizada del original francés:
"Le réalisme du principe de finalité"

SANCTÆ DEI GENITRICI
MATRI DIVINÆ GRATIÆ
IN SIGNUM GRATITUDINIS
ET FILIALIS OBEDIENTIÆ

ADVERTENCIA

No pretenden estas líneas, lector, presentar la figura del P. Garrigou-Lagrange. Es tan extraordinaria la figura del gran dominico, que se sale del mayor y más perfecto de los marcos. Mas sí quieren hacerte observar un pormenor muy del caso.

El P. Garrigou-Lagrange, filósofo y teólogo consumado y por excelencia, trae a la memoria al gigante de las botas de siete leguas: para éste, los baches y desniveles del camino no suponen ningún accidente digno de atención; para aquél, ensimismado y con los ojos puestos en la Dulcinea de su ciencia filosófico-teológica, los pormenores y lindezas del estilo, las argucias gramaticales, las repeticiones, hiatos y demás zarandajas de los cultores del idioma, son bagatelas propias de cerebros escasos de ideas, obligados a revestirlas con un atildado ropaje, para disimular su propia pobreza. Digo, pues, que el estilo del P. Garrigou-Lagrange es tan sencillo como grandiosas son sus ideas.

Por todo esto hemos procurado conservar en la traducción la silueta del autor; sin dejar, no obstante, de mirar por los fueros del castellano.

En el transcurso de la obra, y por vía de nota, haremos las aclaraciones pertinentes en cada caso.

EL TRADUCTOR.

Todo ente obra por un fin, desde el grano de arena hasta Dios.

Nuestra inteligencia conoce su propia finalidad: juzgar en conformidad a la naturaleza y a la existencia de las cosas y elevarse a su Causa primera y a su Fin último.

PRÓLOGO

Es muy breve la vida —según expresión de un asceta— para leer y meditar otros libros que los de los santos y sabios. Desde este ángulo de visión, serían inútiles estas páginas sobre la finalidad si no se propusieran subrayar un principio grato a los más destacados filósofos y teólogos, e insistir sobre las consecuencias primeras que éstos han deducido del citado principio.

Entraremos desde el comienzo en materia, sin recordar lo que con justicia se derrumbó, y sin dar sobrada importancia a tal o cual filósofo, hoy de moda, y cuya personalidad quedará, probablemente, en el anónimo dentro de cincuenta años.

Si se concede un año de estudio a las obras de un Descartes, de un Spinoza o de un Kant, se necesitarán veinticinco para penetrar las de Platón y Aristóteles, y toda una vida para leer a San Agustín y Santo Tomás.

Acostumbran la mayor parte de las historias de la filosofía presentar todas las doctrinas en un plano de igualdad; las más descabelladas se presentan en ellas con valor idéntico al de las más sabias, con la sola condición de estar revestidas de cierta originalidad. Francisco Bacon o el sorprendente Berkeley alcanzan igual o mayor relieve que Tomás de Aquino. Y se expone en ellas como genial la insensata idea de Kant, de que nuestro conocimiento de las cosas, lejos de depender de ellas, es su medida, y que la *causalidad*, por la que el calor dilata el hierro, o el asesino mata, es una categoría subjetiva de nuestro espíritu, y, por lo tanto, fuera de nosotros, probablemente no existen ni la dilatación del hierro, ni el matador que en perfecto derecho puede ser condenado.

Cuando la sublimidad del genio es confundida de esta manera con estas posiciones extremas *extra rationis viam*, las cosas se ven en plena horizontalidad, donde las más altas cumbres de la verdad toman el nivel de los más lamentables errores. Dios y la materia pronto se mixturan y se encuentran en el mismo plano de lo incognoscible.

Por el contrario, cuando nos ilumine la luz de la bienaventuranza y veamos todas las cosas en Dios, tendremos una visión vertical de las cosas, de acuerdo a la verdadera escala de valores, desde la Verdad Suprema y el Bien Soberano hasta las postreras divagaciones del bien y del mal. Alcanzaremos, entonces, el valor de la Revelación divina y por debajo de ella el de los *primeros principios* de la razón natural, que también, en su orden, dimana de Dios.

Quisiéramos destacar aquí algunos principios de capital importancia en la filosofía tradicional, particularmente en la síntesis tomista. Su luz ilumina todas las partes de esta síntesis, que sin ellos resultaría totalmente ininteligible.

Se trata en primer término del principio de finalidad: *Todo agente obra por un fin,* desde la piedra, que busca el centro de la tierra por la ley de gravitación, hasta Dios, que gobierna el universo, para manifestar su bondad. No es menos importante este principio que el de la causalidad eficiente, si es cierto que no hay eficiencia sin finalidad, y si el fin, según Aristóteles, es la primera causa.

Después de Hume y Kant han aparecido numerosos trabajos sobre la importancia del principio de causalidad eficiente, de los que ya hemos hablado en otra parte [1]. El principio de finalidad, a pesar de su importancia, ha quedado frecuentemente postergado.

Demostraremos que su doble valor ontológico y trascendente supone *la primacía del ser sobre el devenir,* primacía que han expuesto nebulosamente las doctrinas fundamentales de Platón, las de Aristóteles, y también las de los grandes Doctores cristianos.

Insistiremos sobre dos aplicaciones primordiales del principio de finalidad, al tratar de la finalidad de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. Y terminaremos con el estudio de un corolario, casi siempre olvidado, de nuestro principio: "Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere: hay dependencia recíproca entre el fin y el agente, entre la materia y la forma." Este principio, muchas veces despreciado, se fecundísimo; revela el misterio de las cosas y las emplaza exactamente, mostrándonos un claroscuro de los más sugestivos, siempre que hay que pasar de un orden a otro, de la materia

(1) *Dieu, son existence et sa nature,* 5ª ed., I parte.

inanimada a la vida de la planta, de ésta a la sensación, de los sentidos a la vida intelectual, y de la última a la vida de la gracia.

Estas páginas persiguen demostrar que el principio de la finalidad nos lleva a Dios con tanta fuerza como el de la causalidad eficiente. Están unidos íntimamente: *no hay efecto sin fin.* De donde se sigue, como veremos, que, en todos los terrenos, *el orden de los agentes* o su subordinación *corresponde al orden de los fines.* Toda coordinación supone subordinación, y será grave error confundirlas.

Damos forma dialogada a los dos primeros capítulos fundamentales sobre el ser, *el devenir y la finalidad,* para darles más vida y mostrar mejor la unidad de las doctrinas necesariamente trabadas, según Aristóteles y sus discípulos, a la verdadera fórmula del principio de finalidad, a su universalidad, a su necesidad absoluta, a su doble valor ontológico y trascendente.

PRIMERA PARTE

EL SER, EL DEVENIR Y LA FINALIDAD

Para saber si existe en lo real una finalidad y lo que es y en qué difiere de una fatalidad material y ciega o del acaso, hay que comenzar preguntándose qué es *lo real* en sí mismo: si está constituído por *lo que es* o por *lo que deviene;* qué relación hay entre devenir y el ser, y, si no existe primero, cuáles son sus causas.

I. PRIMACÍA DEL SER SOBRE EL DEVENIR

ORIGEN DE LA DISTINCIÓN DEL ACTO Y LA POTENCIA Y DE LA TEORÍA DE LAS CUATRO CAUSAS

La reaparición de la filosofía del devenir, que niega el valor ontológico del principio de contradicción o de identidad y que identifica la existencia con el devenir, Dios con la evolución creadora de sí misma ([1]), nos invita a emprender nuevamente el estudio del problema de la evolución creadora, para que penetremos mejor en el verdadero fundamento de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios.

Para vivificar más las ideas, damos los dos primeros capítulos en forma dialogada, aludiendo en especial a fragmentos de Heráclito y Parménides, al *Sofista* de Platón, y al primer libro de la *Física* de Aristóteles, y a los libros IV, IX y XII de su *Metafísica.*

HERÁCLITO: *Lo que existe no existe* y *lo que no existe existe, pues todo cambia* y *nada permanece,* nada subsiste en lo que es. En el mundo sensible existe un cambio perpetuo; la tierra fértil vive del agua que absorbe, el fuego vive de la muerte del aire, el animal vive de la muerte del vegetal, el hombre vive de la muerte del animal, y luego su cuerpo vuelve a la tierra por corrupción, y así sucesivamente. Todo ser es fuego transformado; el aire y el agua son fuego en vía de extinción o de combustión rápida; la tierra es fuego extinguido que se inflamará de nuevo en la hora marcada por el Destino. El alma es una emanación del fuego celeste.

El universo es fuego en constante transformación, un fuego eternamente vivo, que periódicamente se enciende y se apaga. No comenzó a existir, no terminará jamás; el mundo renace eternamente de sus cenizas. Muere todos los días para volver

([1]) *Cf.* E. LE ROY, *Le problème de Dieu,* 1929.

a vivir; vive su muerte y muere su vida. Una constante asimilación con una perpetua desasimilación de alimentos existe en nuestro cuerpo; también nosotros morimos nuestra vida y vivimos nuestra muerte, hasta que otros nos sustituyan. Toda generación humana vive de la muerte de su precedente, como una ola de mar se forma de otra desaparecida, y así sucesivamente, en una ondulación sin fin. Nada se detiene; las doctrinas se forman y decaen; igual que los pueblos y las razas. Nada subsiste, sino la ley del cambio perpetuo. *Lo que existe no existe,* porque antes de que hayamos podido decir: *existe,* ha dejado de existir, como el que levanta al pináculo la rueda de la fortuna desciende en seguida; como el péndulo en movimiento no se para en apariencia, sino para volver en seguida en sentido inverso. *Lo que ya no existe,* y *lo que todavía no existe, ya es algo, porque deviene.* Luego, la realidad fundamental es la evolución, el fuego vivo que muere y renace siempre. Por tanto, *el ser* y *el no ser* no son más que abstracciones artificiales, *palabras* necesarias en el lenguaje para describir la superficie de las cosas. La realidad fundamental es el devenir; en él se identifican el ser y el no ser, porque lo que pasa a ser de algún modo ya *existe,* aunque *no existe* todavía. Igualmente, lo que decae de algún modo no existe, y no obstante aun existe; en realidad, *decae* y en cuanto ha llegado a ser, desaparece. *El devenir* es la *identidad móvil de los contrarios,* y así se explica la *contradicción universal,* que en todas las cosas se encuentra, la lucha, la guerra, que existe doquiera entre los contrarios, debe existir, no es ningún desorden, antes bien, la guerra es la madre de todo, pues del choque violento de contrarios, de lo agudo y lo grave, de la vida y la muerte de las doctrinas, de los individuos y los pueblos, nace la armonía.

Así el principio de contradicción sobre el que se pretende fundar *la identidad* de todo ente consigo mismo, su permanencia o subsistencia, cual si fuera *uno* e *igual* y *distinto* de los otros, el principio de contradicción zozobra en el devenir que existe y no existe a un tiempo.

PARMÉNIDES: Es cierto lo que dices en cuanto a los sentidos, que no perciben más que los fenómenos o las apariencias de lo real. Son, pues, tus afirmaciones, hipótesis y opiniones. A la inteligencia, y no al sentido, atañe el conocer la verdad, y el objeto del entendimiento no es el fenómeno sino el ente inteligible; no es la coloración, la sonoridad, lo agudo o lo grave, ni el agua, el aire o el fuego, sino el *ente inteligible,* cosa que nunca llegará a percibir el sentido del animal, pero sí la exclusiva inteligencia del hombre.

Tú dices: "lo que existe, no existe". Yo afirmo que *el ente existe* y no puede no existir; más, *el no ente no existe* ni puede existir. Si en realidad el no ente existiera, sería ya ente, en lugar de oponerse a sí mismo.

Ésta es la verdad para la inteligencia: *El ente existe* y *el no ente no existe,* no podemos salir de esta afirmación.

No podemos librarnos de ella; no podemos afirmar otra cosa en el orden de la verdad, por encima de opiniones y apariencias. La prueba está en que son imposibles la *multiplicidad* y el *cambio.*

HERÁCLITO: ¿No te bastará andar, para probarte la posibilidad y existencia del movimiento?

PARMÉNIDES: Esto es sólo una apariencia sensible, mas para la inteligencia, que parte del ente inteligible, su objeto no puede ser el movimiento. El ser no deviene, existe. *Si el ser deviniera, resultaría ya del ser, ya del no ser.* Pero el ser no puede provenir del *ser* que ya existe; porque lo que deviene, antes de devenir no existe. Por otra parte nada dimana del *no ser,* que es la pura nada, de donde nada puede salir sin causa; ¿por qué, pues, aparece el ser en ese momento y no antes o después?

No existe, por tanto, el tránsito al ser. El Ente existe desde la eternidad y no cambia, es lo que a su modo afirman las tradiciones religiosas del Dios Supremo y es lo que dice Jenófanes, mi maestro.

Luego es falso afirmar que el principio de contradicción naufraga en el devenir; es el devenir el que se quiebra ante el principio de contradicción.

HERÁCLITO: No existiría el devenir, si no hubiera *multiplicidad* real o posible; pero *lo múltiple existe en realidad;* tú y yo somos hombres, y suficientemente distintos uno de otro, aunque no se mire más que a nuestro modo de pensar. Estamos muy lejos de coincidir. Y si se puede afirmar que mi doctrina se opone al sentido común, la tuya no está más conforme con él. La multiplicidad es un hecho cierto.

PARMÉNIDES: La multiplicidad no es sino una apariencia

para los sentidos; para el entendimiento no puede existir. No podemos, en efecto, concebir diversidad alguna en la intimidad del ente. Esta *diversidad* sólo podría venir del mismo *ente* o del *no ente*. Pero el ente existe, y no entraña otra cosa que él mismo, porque *otra cosa* que no es el ente es el no ente, que se opone a él. Además, el no ente no puede aportarle una diferenciación externa, porque el no ser no es nada. De donde se sigue que el ente queda uno y que la multiplicidad es imposible para el entendimiento. Luego es una mera apariencia de los sentidos (2).

Como he dicho: "el ente existe, el no ente no existe; no podemos escapar a esta afirmación": ésta es la verdad, la única verdad.

PLATÓN (3): Venerable Parménides, ciertamente expones una elevada doctrina; el entendimiento es incomparablemente superior a los sentidos; y aunque éstos se perfeccionaran sin cesar en su capacidad, aunque nuestros ojos llegaran a ser más poderosos que los del águila, no alcanzarían nunca lo inteligible. Evidentemente es propio de la inteligencia el conocer la verdad, que es la conformidad de nuestro pensamiento con la realidad verdadera.

Y has dicho muy bien que el objeto del entendimiento es el *ente inteligible;* nada puede ser concebido sin él y en absoluto fuera de él. Y si el movimiento y la multiplicidad repugnan al ente, a la existencia, a la vista está que son imposibles. Has planteado admirablemente el problema con toda su profundidad, y tu doctrina, usando la expresión de Homero, es venerable y temible.

No obstante, ¿no ha observado Heráclito que en la serie de fenómenos sensibles todo cambia? La generación de un ser es la corrupción de otro; la materia sufre sin interrupción nuevas modificaciones, nada es estable. El niño, llegado a adolescente, alcanzará la madurez, para después decaer, y así siempre.

¿No has tenido que escribir tú dos partes en tu poema, *τὰπ ρὸς τὴν ἀλήθειαν*, la doctrina de verdad y *τὰ τρὸς δόξαν*, opiniones, hipótesis sobre las apariencias, o dicho de otro modo: el nóumeno, *νοητόν*, y los fenómenos?

Examinemos, si me lo permites, tu gran principio: "El ente existe y el no ente no existe; no podemos huir de esta idea."

Te concedo sin ninguna dificultad la primera parte de tu fórmula: *el ente existe.* Es el objeto de la intuición de nuestro entendimiento, por encima de los sentidos, de la imaginación y de las opiniones. El ente existe, y mucho te debemos, Parménides, por una afirmación tan rotunda de esta primera verdad. Eres el padre de nuestras inteligencias, en el sentido de habernos mostrado el primer objeto que deben contemplar, y que las distingue de los sentidos y del conocimiento animal.

Por esto, te veneraré siempre como un maestro, pero aun exponiéndome a pasar por parricida, no temo poner mi mano en la segunda parte de tu fórmula y afirmar que: *en un sentido el no ente existe* (4). Esto parecerá paradójico, pero nos vemos obligados a conceder esto a Heráclito.

(2) Estos argumentos de Parménides fueron adoptados por Spinoza en la *Ética*, para establecer la existencia de una sola substancia y la imposibilidad de otra segunda. Representa el *realismo absoluto* del entendimiento en lo que respecta a la noción de *ente substancial.* Suponen que el *ente universal* existe fuera de la razón con su universalidad tal y como es concebido, y en eso se confunde con el ser divino. Es el ontologismo panteístico. Aboca, por otra parte, por los conceptos inferiores del ente, en el extremo opuesto, es decir, en el *nominalismo:* las esencias, las naturalezas de las cosas distintas no son más que *palabras.* Fuera de la substancia única no pueden existir sino fenómenos más o menos ilusorios. Platón sigue todavía a Parménides en el camino del realismo absoluto del entendimiento, aunque atenuándolo. Aristóteles llega al realismo atenuado, que domina a un tiempo los excesos del realismo absoluto y los del nominalismo escéptico.

(3) Resumimos aquí el diálogo *El sofista.*

(4) *Cf.* PLATÓN: *El sofista*, 241 d, *τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι*, e *ibid.*, 257 a 259 a. Véase también el diálogo *Parménides*, 132 d, 133 a.

Se lee en *El sofista*, de PLATÓN, *loc. cit.:*

"EL EXTRANJERO: Te presentaría con mayor insistencia un segundo ruego.

TEETETO: ¿Cuál?

EL EXTRANJERO: Que no me tomes por parricida.

TEETETO: ¿Qué tienes que decir?

EL EXTRANJERO: Nos vemos obligados, por la necesidad de defendernos, a someter a un severo examen la doctrina de nuestro padre Parménides, y a probar en su contra, que *el no ente existe en cierto sentido* . . . ¿No se dice del alma que una es justa y otra injusta, ésta sensata y aquélla insensata . . . ?

TEETETO: Sin duda.

EL EXTRANJERO: ¿Y no es por la presencia y posesión de la justicia cuando ella llega a ser justa? Si, pues, la *justicia* existe y también la *sabiduría*, ¿qué son? . . . (¿No son *otra cosa* distinta del ente? ¿Y sin embargo participan del ente? ¿No se dirá lo mismo del movimiento?)

En efecto, ya en el orden inteligible, muy por encima de los sentidos, hemos de admitir no sólo el *Ser inteligible*, sino también la *Verdad* y la *Sabiduría*. ¿No hablas tú de ellas, Parménides, en el mismo título de la primera parte de tu poema? Hemos de admitir la *Justicia*, de la que no negarás la existencia. ¿Cómo opondrías lo justo a lo criminal, lo insensato a lo sensato? Mas para que exista la Justicia en el orden inteligible debe distinguirse de cualquier modo del ente, que ella supone y que no la supone; luego, esta *otra cosa* fuera del ente, y que es *otra cosa* distinta del ente, como tal, es el *no ente*. Precisa, pues, que aquello por lo que la Justicia se distingue del ente sea no ente, y por tanto de algún modo existe. Hemos de admitir, pues, que de algún modo el no ente existe.

De lo contrario no podríamos explicar la multiplicidad de las ideas inteligibles e inmutables, ni su unión, ni, por consiguiente, la posibilidad del juicio afirmativo que las reúne; no podremos decir: "la justicia existe", sino sólo: "el ente existe".

Y tú mismo, Parménides, no podrías hablar de sabiduría, pues la sabiduría no se identifica por entero con el ente, su objeto; ella lo presupone y él, por el contrario, no la presupone. Existen también diferentes ciencias; sin llegar a la altura de la sabiduría, las matemáticas son ciencias.

Además hay que conceder a Heráclito, que los fenómenos sensibles de los que tú mismo hablas en la segunda parte de tu poema, no son la nada absoluta; nuestro cuerpo no está completamente desprovisto de realidad. Y hay que confesar que, en este orden de las cosas sensibles, todo se mueve, la materia recibe perpetuamente nuevas modificaciones, que son como

TEETETO: Así es, no puede ser más claro.

EL EXTRANJERO: Por consiguiente, el *no ente* se encuentra necesariamente ya en el movimiento, ya en los géneros. Porque la naturaleza de *otra cosa*, presente en todos los géneros, hace que cada uno de éstos sea *otra cosa* distinta del *ente*, y por tanto es *no ente*.

...Lo que llamamos *no ente*, creo, que no es lo *contrario al ente*, sino solamente *lo otro*... Como al decir que una cosa no es grande ¿te parece que determinamos que es pequeña con preferencia a lo mediano? La naturaleza *de lo otro* me parece dividirse en mil partes, como la ciencia, he aquí la diversidad de lo que llamamos artes y ciencias."

De donde deduce Platón: Si el no ente existe de cualquier modo, también el error existe. Si expresamos lo que existe como no existente y lo que no existe como existente, luego el discurso es falso. De aquí fluye la definición del sofista que no posee sino el simulacro de la sabiduría.

participación y reflejo de las Ideas inteligibles. Esta materia, capaz de recibir esta reflexión, es el *no ente*, que de algún modo existe, τὸ μὴ ὂν ὡς ἔστι.

Parménides, queda como verdad absoluta la primera parte de tu fórmula: *el Ente existe;* has visto admirablemente la existencia del mundo inteligible, νοητὸν γένος, del orden de las Ideas inmutables, superiores al mundo sensible, ὁρατὸν γένος. Sin discusión hemos de admitir la idea del Bien ([5]), parte la más rutilante y bella del Ente ([6]), después la Verdad, considerada en sí misma, la Sabiduría, la Justicia. ¿Y por qué no las esencias eternas de las cosas? Si existe una ciencia propia del hombre, debe haber un objeto inteligible e inmutable por encima de lo sensible, individual y contingente, sujeto a perpetua variación.

¿Por qué no ha de existir una idea eterna del hombre y del león? Los leones como individuos nacen y mueren, pero la esencia del león queda invariable, como la del ciervo, la de la rosa o del lirio. Cada una de estas esencias participa del *ente* y *de sí misma*, porque es idéntica a sí misma, pero participa también *del otro*, es *otra cosa* distinta del ente, y en este sentido *no ente*.

Por tanto, *el ente existe*, pero *el no ente de algún modo existe también*. Así pueden explicarse la multiplicidad de las ideas, su unión, la posibilidad del juicio afirmativo: "La Justicia existe." Como también, existiendo de algún modo el no ente, la multiplicidad de individuos de una misma especie y la mutación perpetua e inmutable de las cosas sensibles, que no puede ser negada.

ARISTÓTELES: Noble maestro, debo, es cierto, mucho a la altura de tus pensamientos; el vuelo de tu inteligencia semeja al del águila y cuando disertas sobre el Soberano Bien, hemos de pensar que esas palabras son inmortales. Mas si tú no has temido poner tu mano en el principio de Parménides y afirmar que en un sentido el no ente existe, permitirás que a mi vez te contradiga en un punto para mejor conservar, quizás, lo que valoriza tu teoría.

PLATÓN: El no verte algunos días entre mis discípulos, me

([5]) PLATÓN: *La República*, VI, 508 c, 509 a.
([6]) *Ibid.*, VII, 518 d.

hizo exclamar: "la inteligencia está ausente". Habla, pues; esto nos ayudará a distinguir la verdad de los mitos, en que algunas veces se envuelve.

ARISTÓTELES: Es verdad que no se puede negar la existencia del Ser Supremo, de la Verdad por esencia, del Soberano Bien, que tú afirmas tan resueltamente; ¿pero tu doctrina no empobrece, como la de Parménides, la existencia de este mundo sensible, de esta tierra que nos arrastra? (7).

PLATÓN: Acuérdate de la alegoría de la caverna.

ARISTÓTELES: Esto no pasaba de ser una alegoría. Si la idea real del Hombre, la del León está separada de los objetos sensibles; la idea de la rosa, de las rosas que vemos; la del lirio, de los lirios, ¿qué son entonces esos objetos sensibles, esos hombres, esos leones, esas rosas, esos lirios? ¿Son sólo sombras de la realidad o auténticas realidades? ¿Tienen *su esencia en sí mismos* o *fuera de ellos?* Si no tienen su esencia en sí mismos, esos hombres que nuestros sentidos captan, son hombres por una denominación extrínseca; son como la imagen de nuestro perfil en la cristalina agua que corre. Pero la reproducción de nuestro perfil en el agua es una imagen, un reflejo. Y en realidad, Maestro mío, tú eres algo más que la imagen del Hombre, tú eres un verdadero hombre, como los leones individualmente son verdaderos leones, y las rosas verdaderas rosas.

Aun más, el león, separado por completo de la materia, no podrá existir, pues según su definición, o su esencia, implica una materia no individual sino común: carne y huesos. Y la *carne* y los *huesos* no pueden existir sin ser *esa* carne y *esos* huesos. La esencia del león, como la de la carne, puede ser *concebida* en abstracto, *separada* de la materia; pero no puede *existir separada* de la materia.

Sólo las perfecciones, que en su definición o esencia, no implican materia alguna de imperfección, pueden así existir separadas de la materia. Por tanto, existen, como afirmas, el Soberano Bien, la Verdad misma, la Inteligencia que es el *entendimiento de los entendimientos,* que desde la eternidad misma existe. Pero ni el hombre, ni el león, ni las rosas, ni los lirios, podrían existir separados de la materia.

Sin embargo, reconoces que existe una *idea real,* εἶδος, que

(7) *Cf.* ARISTÓTELES, *Metafísica,* l. I, c. 9, y l. VII, c. 13 a 17.

corresponde a nuestros conceptos, pero existe como enraizada en las cosas, es su esencia inteligible, escondida aún en la sombra de lo sensible; es la esencia inteligible que sólo una inteligencia puede descubrir. Es la idea directriz de la evolución del embrión, es la forma específica del mineral, del vegetal o del animal, adaptada a la materia, como la figura del círculo lo está realmente en una esfera de bronce y la de nuestra figura en nuestra carne humana.

Con gran profundidad has disertado contra el principio de Parménides: *El no ser de algún modo existe,* es el fondo de tu diálogo *El sofista.* La materia, decías, recibe de este modo modificaciones sucesivas, pero estas modificaciones son algo más que un reflejo de las ideas, algo más que una imagen impresa en el agua que corre; son aquellas por las que el león es león y la rosa es rosa. Y esta materia, *este no ser,* que de algún modo es, *es el ser todavía indeterminado;* es una *capacidad real de perfección.* Es lo que *puede* devenir rosa, lirio, león, etc. La materia es rosa *en potencia,* lirio en potencia, león en potencia, pero solamente en potencia. No es rosa o lirio actualmente *en acto,* ni león en acto. La materia es capaz de recibir múltiples formas y perfecciones; al recibirlas no es la forma o acto recibido, pero los limita. Así se concibe que existan diversidad de rosas de la misma especie, variedad de lirios, etc. Y por tanto *el ser* defendido por Parménides contra Heráclito, no sólo da lugar a un *no ser* que existe de algún modo, sino que se divide en *potencia* y *acto,* o ser indeterminado y determinado. Todo ente sensible se compone de potencia y acto: el acto determina la potencia, la especifica, y la potencia limita el acto que recibe y del que ella participa.

Podemos, pues, resolver el argumento de Parménides contra la posibilidad del devenir. *El Ser,* dice, *no puede proceder* ni de la nada, evidentemente, *ni del ser,* porque el ser ya existe, y lo que deviene aun no existe. Es fácil contestar: *del ser en acto* no puede provenir nada, pues ya está determinado, es cierto; de una estatua de Apolo no se talla una estatua de Apolo porque ya existe. Pero *del ser en potencia,* del ser indeterminado, ¿por qué no? De la madera que puede ser tallada, de la arcilla que puede ser moldeada, se modela una estatua; del germen que contiene un grano de trigo nace la espiga, del que contiene la bellota brota la encina.

Aun más; nada llega de la potencia al acto, sin un ser que exista en acto, que se llama *agente;* sin escultor no hay estatua, ni engendrado sin engendrador. El agente obra con *potencia activa* que está ordenada a producir el acto, como la *potencia pasiva* está ordenada para recibirlo. Sin esta aptitud no habría *motivo* por el cual el agente obrara en lugar de permanecer inactivo, ni para que obrara así y no de otro modo; para que produzca tal efecto determinado que le *es propio,* antes que otro que no lo fuera. Sin este orden no habría razón para que el ojo vea y no oiga y huela. Está acondicionado para ver el color y la luz para facilitar la visión. *La potencia activa y la pasiva están ordendas al acto como a su fin.* De tal modo *la forma específica* del engendrado, del león o del ciervo es a un tiempo *el fin específico de la generación pasiva* y de *la generación activa;* porque el agente y el paciente tienen el mismo fin, aunque de distinto ángulo de visión: el agente conduce a él o lo realiza y el paciente es llevado.

El devenir se explica así, en función del *ser inteligible* dividiendo primero el ser en *potencia* y *acto,* y también por las *cuatro causas,* porque el acto desde diversos puntos de vista, es principio de acción, forma y fin. Principio de acción, porque obrar es determinar, y el agente no determina sino por la determinación que posee, el toro engendra al toro y el ciervo al ciervo. En el término de la generación, en el engendrado, el acto específico que determina la materia es a un tiempo forma específica y fin de la generación.

Con esto el *devenir* vuélvese *inteligible,* por sus relaciones con el *ente,* primer objeto inteligible; relaciones que se apoyan en la división del ente en potencia y acto.

Esta distinción se impone necesariamente para mantener a la vez el *principio de contradicción* o de identidad, mantenido con tanto empeño por Parménides, y el *devenir,* defendido por Heráclito; en otras palabras, esta distinción es necesaria para conciliar el primer principio de la razón y del ser con el hecho experimental más cierto.

Es verdad que el principio de contradicción permanece como ley fundamental del pensamiento y lo real, y contra él se quiebra la teoría de un *devenir sin causa,* de una evolución creadora de sí propia.

Este devenir, que sería su propia razón de existencia, sería un movimiento sin sujeto, sin móvil, sin causa eficiente, sin fin, sin objetivo determinado. Sería, como confiesa Heráclito, *la conculcación del principio de contradicción,* es decir, desde el punto de vista de la inteligencia, el auténtico absurdo, puesto como principio de todo. Si fuera una evolución ascendente, en ella constantemente *lo más saldría de lo menos,* lo más perfecto de lo menos perfecto. Ese devenir sería Dios, se nos dice; pero, como observaba una prudente mentalidad, un Dios que andaría de sorpresa en sorpresa ante lo que él mismo deviniera, sin haber podido preverlo.

Aun más, si el principio de contradicción fuera falso, el propio devenir no se distinguiría del no devenir; se confundiría en él, el término *a quo* con el *ad quem;* para ir de Atenas a Megara se llegaría antes de partir. *El devenir quedaría inmóvil* (8). Y se identificaría, no con la inmovilidad del ser, sino con la de la nada, que sería la negación, no sólo de toda existencia, sino de toda posibilidad de existir; sería el nihilismo absoluto. El mismo Heráclito no habría existido, no hubiera podido existir jamás. Cuanto pudo decir, no escapaba a la ley de no contradicción, pues no podía a un mismo tiempo ser y no ser Heráclito.

El principio de contradicción queda en pie.

Pero el devenir es también cierto y se convierte en inteligible con respecto al ente. No podemos identificar el ente con el devenir: *el ente* es más perfecto que lo *que deviene* y no es todavía. El acto es más perfecto que la potencia; y la potencia está ordenada al acto como a su fin. Todo agente obra por un fin; por ejemplo: el animal, por su propia conservación y la de su especie, llega a sacrificar su propia vida para defender a sus hijuelos, esto por el bien de su especie que desconoce, pero hacia el cual tiende por instinto.

Si el agente, de quien hablamos, *no realiza su acción,* su obrar, necesita ser impulsado para obrar; impulsado por un agente superior que influya sobre él en el acto. Podemos llegar al infinito en la serie de causas necesarias y actualmente subordinadas al mundo que vivimos, pues la causa inferior no se pone en movimiento si a su vez no es impulsada al acto por otra superior; y si en la cima de esta subordinación no hallamos

(8) ARISTÓTELES: *Metafísica,* l. IV, c. 5, 6, 7, 8.

la fuente primera de acción, no existirá causalidad subordinada ni efecto alguno. Luego, es necesario *un agente supremo*, que no requiera impulso en su movimiento, que sea *su propia acción*, y como el obrar supone el ente, y la forma de obrar el modo de ser, este agente supremo debe ser el *Ser mismo, Acto puro*, sin mezcla alguna de potencia o imperfección.

Si somos inteligentes, ya en potencia, ya en acto, él debe ser la *inteligencia siempre subsistente, inteligencia de la inteligencia*, *νόησις νοήσεως νόησις* (9).

Éste es el Ser supremo concebido confusamente por Parménides, que puede ser llamado el Bien Soberano. Pero fuera *del Ser Supremo* existe *la multitud de seres limitados y el movimiento*. También Parménides erraba al usar el nombre de ser en un sentido unívoco, ya que se aplica en sentidos diversos y *analógicos* a Dios, Ser primero y Acto puro, y a los seres limitados, compuestos de potencia y acto (10). Así, por *la potencia* se explica la diversidad de seres, que han recibido cada uno la existencia con distinta gradación, según la perfección de su esencia o naturaleza. De este modo, por *la materia*, capacidad real de sucesivas perfecciones, se concibe la variedad de individuos de una misma especie. Así se comprende el devenir en función del ser, sin negar el principio de contradicción.

No debe ser formulado este último al modo de Parménides, *el ser existe;* este principio no es un juicio de existencia, no afirma la existencia del ser, ni del ser limitado, ni del Ser Supremo. Parménides se equivocaba al pensar que teníamos intuición intelectual inmediata del Ser primero; el primer objeto inteligible, que conoce nuestro entendimiento unido a los sentidos, es el ser inteligible de las cosas sensibles, su esencia conocida confusamente, que tiene una semejanza analógica con el Ser Supremo.

Por lo que el principio de contradicción no debe formularse *el Ser existe*, sino *el ser es el ser, el no ser es el no ser* o *el ser no es el no ser*, el ser se opone a la nada, y, en el ser, el acto se opone a la potencia, manera de no ser relativo o mejor de no acto o de ser todavía indeterminado, *capacidad real de perfección*, de acto para producir o recibir. Luego, contra Heráclito: *lo que existe existe, lo que no existe no existe.*

(9) ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. XII, c. 9.
(10) ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. IV, c. 1.

Lo más que los nominalistas, discípulos de Heráclito, podrían mantener como principio de contradicción, es este principio hipotético y puramente verbal: "Si alguna cosa existe, alguna cosa existe (11)." Mas, desde su punto de vista, puede suceder que nada exista ni pueda existir; puede suceder que nuestra idea de ser esté despojada de todo valor, que no exprese ninguna realidad, y tendríamos entonces el puro devenir. Pero como ya hemos visto, si se conculca el principio de contradicción o de identidad, *el devenir deja de ser el devenir*, se convierte en *inmovilidad* y la inmovilidad en la nada, negación de toda existencia y de toda posibilidad de existencia.

El principio de contradicción o identidad permanece y tenemos su enunciado, virtualmente supuesto por todo juicio de existencia. Para decir: "este árbol existe", se requiere que no pueda a un tiempo ser árbol y no árbol, y existir y no existir. Igualmente no puedo decir: *Pienso, luego existo*, si dudo del principio de contradicción, pues es posible que el pensamiento sea no-pensamiento, y que al mismo tiempo yo exista o no exista. Estos juicios de existencia se apoyan sobre la existencia de un ser contingente, mientras que el principio de contradicción o identidad es una verdad universal y necesaria, la

(11) De hecho, en la Edad Media, el nominalista Nicolás d'Autricourt, formula así el principio de contradicción, entre las 53 proposiciones que fueron condenadas en 1348: *"Hoc est primum principium* et non aliud: *Si aliquid est, aliquid est" (cf.* DENZINGER, *Enchiridion*, nº 570).

Aquí tenemos los antípodas del realismo absoluto, que alienta todavía de algún modo en el argumento de San Anselmo y en el realismo de Eckard, realismo que tiende a confundir el ser universal con Dios, y desemboca como secuela en el nominalismo con respecto al ser de las cosas que se convierte en una apariencia, en una palabra. Se ve la diferencia de estas doctrinas en la manera que tienen de exponer el principio de contradicción o identidad.

El *realismo absoluto* dice: *el Ser existe, el no ser no existe*, y confunde el ser en general con el ser divino; admite sin dificultad el argumento de San Anselmo, porque cree poseer una intuición confusa de Dios.

El *nominalismo* dice: *Si algo existe, algo existe*, y añade: quizá no exista nada, y nada es realmente posible; nuestra noción de ser puede estar desprovista de todo valor, no se puede asegurar que un devenir sin causa es imposible, y que la evolución creadora de sí misma sea la realidad fundamental.

El *realismo moderado* dice: *El ser es el ser, el no ser es el no ser* o *el ser no es el no ser. Lo que existe, existe, y al mismo tiempo no puede no existir.* Hay algo *más* en lo *que existe* que en lo que deviene y aun no existe. El devenir no puede ser la realidad primera y fundamental, pues no es con respecto al ser, como A es A.

más universal y necesaria de todas, implícita en nuestra primerísima idea, la idea del ser inteligible.

La luz de este principio de identidad, ley fundamental del pensamiento y de lo real, ley a la cual se subordina el principio de causalidad, *nos enseña,* al encontrar el espejo de las cosas sensibles, que *la realidad fundamental no es el devenir,* que el mundo sensible *compuesto y mudable,* no es el ser primero, pues no es con respecto al ser como A es A; no es el Ser mismo, y por tanto *tiene* la existencia en lugar de ser la existencia; desde este momento no se concibe sino por una causa suprema, que debe ser el ser, como A es A; que debe ser el Ser mismo y el Acto puro, en quien se verifique con la mayor pureza posible este principio que es la ley fundamental de nuestro pensamiento y de lo real. He aquí lo que vislumbraba confusamente Parménides. Pero el devenir también tiene su lugar, ínfimo, sin duda, pero real, y nos permite elevar nuestro pensamiento con absoluta certeza hasta el Acto puro, causa suprema de todo lo que existe y se mueve, causa de las causas, Inteligencia de la Inteligencia y Soberano Bien.

El Acto puro, como Bien Soberano, atrae todo a sí mismo; si la leona y la gallina se sacrifican a veces por sus pequeñuelos y demuestran que anteponen el bien de la especie al propio, con mayor razón prefieren, aunque inconscientemente, el bien universal y el Bien supremo que atrae todas las cosas a sí.

DIÓTIMO (12): Hablas muy bien, Aristóteles; has demostrado admirablemente la finalidad que existe en la naturaleza; has dicho, con toda justicia, que todo agente natural obra por un fin sin conocerlo. Pero hay un punto importante que has tratado en forma muy oscura. El Acto puro, la Inteligencia de la Inteligencia y Soberano Bien, atrae todas las cosas a sí, dices, como fin supremo. Pero, ¿no existe también *la inteligencia que lo ha ordenado todo, la Providencia,* que todo lo dirige? Sobre este punto guardas con frecuencia, salvo contadas ocasiones, un silencio que no alcanzo a comprender después del extremado elogio que dispensas al sabio Anaxágoras. Acuérdate de lo que has escrito en el encabezamiento de tu *Metafísica:* "Que el orden y belleza que se encuentran en las cosas y en las que se producen, tengan como causa la tierra, u otro

(12) Se llama Diótimo al extranjero de Mantinea que es la personificación de la Sabiduría en *El banquete,* de PLATÓN.

elemento de este género, es inverosímil... Atribuir estos efectos admirables a la casualidad, a una causa fortuita, es demasiado insensato. Y cuando un hombre llegó a proclamar que es *una Inteligencia la causa del orden y regularidad que resplandecen en toda la naturaleza,* en seres animados e inanimados, ese hombre pareció ser el único en posesión de su razón y de algún modo sereno, después de las embriagueces extravagantes o las divagaciones de sus antecesores. Por otra parte sabemos, sin género alguno de duda, que Anaxágoras se abrazó a esta doctrina (13)."

Anaxágoras llevaba razón; decía que este Entendimiento supremo debe "existir separado del mundo para gobernarle". Ahora ves tú mejor que él lo que es. Lo llamas Acto puro, Inteligencia de la inteligencia, Verdad Suprema siempre conocida, Soberano Bien siempre amado.

Añade sin titubeos, y con mayor claridad de lo que hasta ahora has dicho: es ella, la *Providencia,* la causa del orden del mundo que dirige hacia el fin supremo, la causa de nuestros entendimientos inmortales y la que vela sobre nuestros destinos.

(13) *Metafísica,* l. I, c. III.

II. ¿ACASO O FINALIDAD?

Cf. Aristóteles, *Física*, l. II, c. 5 a 9. *Comentario de Santo Tomás*, lecciones 8 a 14.

Para dar mayor vida a la expresión de estas ideas, continuaremos presentándolas en forma de diálogo entre Aristóteles y un sofista.

Aristóteles: Se habla generalmente del valor, del precio, de la utilidad de las cosas de la naturaleza o del arte. Estas expresiones de valor y utilidad son admitidas hasta entre los discípulos de Demócrito, materialistas y mecanicistas convencidos, que pretenden que su inteligencia y voluntad provienen de una materia ciega y del acaso, de una naturaleza sin finalidad alguna. Según ellos, el animal ve porque tiene ojos, pero no tiene ojos para ver. Estos hombres ¿no serían mejores taberneros que filósofos?

Si sienten que les amenaza la ceguera, acuden al médico, hablan del valor de sus ojos, ¡y les niegan la finalidad!

Hasta usan la noción de valor; pero, ¿qué puede significar para ellos?

¿Qué es el valor de una cosa, del aire puro, del trigo, del arte médico, de nuestros ojos, sino su utilidad o su precio, aquello por lo que esta cosa alcanza mayor o menor estima con respecto a un fin? Este concepto de valor pierde a su vez todo valor, si ignoramos qué es la finalidad, si no llegamos a distinguir entre lo moral, lo útil y lo deleitable.

Juicios de valor que se abstraigan de la finalidad y no se funden sobre juicios de realidad, no tendrán en sí mismos valor alguno, ya que el obrar sigue al ser, la manera de obrar sigue a la manera de ser, y todo agente, sépalo o no, obra por un fin.

El sofista: ¡Todo agente obra por un fin! Fuera de nuestros propios conceptos humanos de valor, siempre impugnables, la finalidad es una palabra, que no tiene fundamento alguno en la realidad, si la realidad existe.

El orden del mundo, digan lo que quieran Anaxágoras, Sócrates y Platón, nace del acaso. Si arrojamos al aire tres letras de un verso de la *Ilíada*, hay ocasión en que caen formando una palabra inteligible; ¿por qué no ha de suceder lo mismo si arrojamos cuatro, cinco, seis o más letras? ¿Quién puede fijar el límite? Si una palabra puede formarse por *casualidad*, ¿por qué no se ha de formar un verso, un canto, un poema completo? Hay hombres a quienes todo les sale a pedir de boca, y se dice de ellos: *tienen buena suerte*, faceta agradable de la casualidad; hay otros a quienes todo se les tuerce, *tienen mala suerte*, faceta molesta de la casualidad. Decimos que la lluvia beneficia el trigo, y a veces el trigo germina después de esta lluvia, pero en otras ocasiones también la lluvia perjudica la cosecha, cuando amontonada en la era, el labrador no pudo almacenarla en los graneros.

En el origen del mundo, entre millares de combinaciones inútiles de átomos, el acaso produjo algunas en extremo acertadas, pues, viéndose útiles, se conservaron; de aquí la supervivencia de los más aptos. Para explicarlos no hay necesidad alguna de recurrir, como pretenden Anaxágoras, Sócrates y Platón, a una inteligencia superior; eso sería negar el acaso. Y te repito: si forma una palabra, ¿por qué no un verso, un canto, un poema?

I. A la caza de la definición del acaso

Aristóteles: ¿Podrías *definirme* el acaso, del que tan acertadamente hablas?

El sofista: ¡Definir, definir! ¿De qué sirven las definiciones? Si te pregunto qué es un *montón* de granos de trigo o de granitos de arena, ¿me contestarás que es la reunión de *dos* granos? Y si dos granos no bastan a formar un montón, ¿por qué tres, cuatro, cinco, etc., han de ser suficientes?

ARISTÓTELES: El *montón* no es un todo natural, es la reunión accidental de varias cosas en número indeterminado; pero si quieres demostrar que no podemos definir nada de manera segura, explícame en qué sentido te sirves de las *palabras* que empleas. Por ejemplo: ¿qué sentido das a la palabra casualidad?

EL SOFISTA: ¿Qué sentido? El que se le atribuye habitualmente cuando se dice: "esto ha sucedido por casualidad, ha sido efecto de la casualidad, o también de la buena suerte", si no es efecto de la mala suerte.

ARISTÓTELES: Así, pues, admites ya una definición nominal del acaso; de lo contrario no usarías tú esa palabra con preferencia a otra; de lo contrario no se distinguiría de un trirreme, de una pared o de una espada. ¿Quieres que partiendo de esta definición nominal, que es lo que todos piensan al pronunciar la palabra casualidad, vayamos a la caza de la definición real, que nos dirá con mayor precisión, qué es ese cacareado acaso, a quien tantas maravillas atribuyen? Esta caza de las definiciones, que Sócrates nos enseñó, no es menos atractiva que la del jabalí o del ciervo.

EL SOFISTA: Molestia vana: ¿crees posible conocer la esencia de las cosas y penetrar el sentido de las palabras?

ARISTÓTELES: Algo es el sentido de las palabras, ¿por qué no nos ha de servir de punto de arranque?

Has dicho hace poco: se dice habitualmente: "sucedió por casualidad, es un efecto de la casualidad"; ¿el sentido de esta palabra no nos obliga a concebir el acaso como una causa, y lo fortuito como un efecto? Tú mismo reconoces: el orden del mundo es un efecto del acaso. Luego, admites que el acaso es una *causa*.

EL SOFISTA: ¿Por qué no? Y una causa cuya existencia admite tan clara comprobación como la del Dios de Anaxágoras o las ideas de Platón.

ARISTÓTELES: Pero si el acaso es una causa, ¿es una causa *necesariamente exigida* por su efecto, como en las expresiones: el hombre engendra al hombre, el toro engendra al toro, en las que no hay generado sin generador, no hay estatua sin escultor, ni casa sin constructor o arquitecto? ¿O quizás el acaso es una *causa accidental*, como cuando se dice que un arquitecto es causa de la disonancia originada de la construcción de una casa, o que un músico ha construído un palacio porque se dió la casualidad de encontrarse un arquitecto que era músico? Respóndeme, te lo ruego. Ya que concedes que el acaso es una causa, ¿es una causa *necesariamente exigida* por el efecto, o una causa *accidental, per accidens?*

EL SOFISTA: *Per accidens,* naturalmente; ya que nada es necesario.

ARISTÓTELES: Crees que no es necesario el engendrador para que exista el engendrado, el escultor para tallar la hermosa estatua; pero me concedes al menos que si el acaso es una causa, es una causa accidental que cae bajo el dominio del *per accidens* al que tanto cariño manifiestas.

Permíteme la pregunta: ¿*el efecto* de esta causa accidental que es el acaso se da *siempre,* o al menos con *frecuencia,* o por el contrario *raramente?* Es expresión vulgar: por casualidad ese trípode al caer lo ha hecho sobre sus tres pies, y ese hombre al cavar una sepultura, ha encontrado un tesoro. ¿Cae el trípode de siempre sobre los tres pies, como el rosal al dar las flores se adorna siempre con rosas y no con lirios? ¿O el trípode cae así con frecuencia y con la misma frecuencia se encuentran tesoros al cavar una tumba?

EL SOFISTA: Ciertos efectos singulares del acaso se dan raras veces, pero frecuentemente se dan en gran número cosas accidentales.

ARISTÓTELES: Te concedo que si salgo a la calle, es accidental y muy frecuente encontrar estos y aquellos desconocidos con los que no tengo ninguna relación; pero ¿es *frecuente* encontrar a un deudor en el preciso momento que necesito imprescindiblemente el dinero y que se acerque a entregarme la cantidad que me debe? ¿No es esto lo que llamamos casualidad? Un encuentro accidental, sin interés alguno, pasa inadvertido y sin nombre propio. Pero un *placentero encuentro accidental* ¿no lo atribuímos a la buena suerte y un *desgraciado encuentro accidental* a la mala suerte?

¿No usamos los vocablos suerte, fortuna, buena o mala, atribuyéndolo a las *cosas humanas* y no a las de la *naturaleza,* siendo así que los vocablos azar, acaso, casualidad se atribuyen a unas y otras cosas? ¿Hemos llegado al cabo de nuestra búsqueda? ¿Resultó infructuosa nuestra cacería? ¿Tenemos ya la definición de acaso? ¿Por qué no admites que es la *causa acciden-*

tal de lo que sucede raras veces y de forma, no indiferente, sino agradable o desagradable, fuera de la intención de la naturaleza o del hombre?

II. Valor de las definiciones

El sofista: Esa definición no expresa, en resumidas cuentas, nada de más que aquella de que partimos, la cual, por otra parte, no tiene más valor que el lenguaje convencional del hombre.

Aristóteles: En un sentido no añade nada, ya que trata de la misma cosa; pero ¿no es cierto que lo expresa con mayor precisión? El lenguaje convencional de los hombres tiene en cada nación una palabra para exponer el mismo *concepto confuso* del acaso, que concibe cada hombre, y sin el cual la palabra acaso, o tal otra equivalente en otra lengua, lo mismo significaría lo que queremos decir, que designaría un casco o una coraza. Tú mismo, al comenzar nuestra búsqueda, ¿no has admitido ese concepto confuso de acaso, so pena de no poder usar la palabra y no decir nada con ella? ¿No reconoces ahora que nuestra caza nos ha brindado una idea más precisa de la misma cosa? ¿No conocemos ahora el género y la diferencia del acaso?

El sofista: El género y la diferencia tienen el mismo valor que los artificiosos procedimientos de tu búsqueda; el mismo valor que tus divisiones de la causa y que tu inducción comparativa en la que procuras ver en qué se diferencian y en qué se asemejan los efectos fortuitos a los otros. Tu definición del acaso no se puede demostrar con una mayor y una menor absolutamente ciertas. Te ves obligado a admitirlo tú mismo en el libro II de tus *Segundas Analíticas*. ¿Qué valor puede tener una definición indemostrable?

Aristóteles: Convengo en que la definición no se demuestra ni *a posteriori*, ni *a priori*, a menos que al definir según las causas final y eficiente, no tengamos presente la causa formal, como acontece en el orden de las cosas artificiales: si una sierra se destina al corte de madera, se ha de fabricar de metal resistente y con dientes. Si la circunferencia se engendra de la revolución de una recta que gira sobre uno de los extremos, todos sus puntos equidistarán del centro. Fuera de estos casos estamos de acuerdo en que la definición de una cosa no se demuestra, pues no se intercala un término medio demostrativo entre dos términos que conciertan, entre lo definido y la definición, entre hombre y animal racional. Es precisamente la definición el fundamento de la demostración de las propiedades de las cosas.

El sofista: Fundamento que a su vez carece de fundamento, ya que la caza de la definición carece de reglas fijas; desciendes dividiendo un género cuando puedes por medio del *sic et non*, de las contradictorias o contrarias, y después te remontas por tu inducción comparativa. Pero ignoras si la bajada y subida coinciden en un punto, que corresponde a la misma naturaleza de las cosas a definir. Tu caza, algo a la ligera, no obedece a principio rector; ¿cómo sabes, cuando acaba, que has encontrado la verdadera definición? Si la hallaste fué de casualidad, y no tienes conciencia cierta de poseerla.

Aristóteles: Esta caza no tendría principio rector, si al partir no tuviéramos *el concepto confuso* o el sentido ordinariamente suministrado por el nombre de la cosa. ¿No es este concepto confuso el que dirige la búsqueda, la división descendente del género y la ascendente inducción comparativa? ¿Y no es el mismo quien *se halla a sí mismo* al coincidir en la bajada y subida? ¿El concepto confuso no recuerda al hombre todavía medio dormido, que poco a poco se despierta, se lava y peina, y al mirarse en un espejo *se reconoce*? ¿Nuestra búsqueda consistió sólo en la yuxtaposición mecánica o en el orgánico desarrollo, como el de la planta que crece, siendo siempre la misma? Dices que no alcanzo a saber si he dado con la verdadera definición por el hecho que es indemostrable. No la buscara yo, si en un sentido no la hubiera ya hallado. El sentido común, en medio de sus oscuros conceptos, es mucho más rico de lo que imaginas: basta estudiarlo como merece; se obtienen entonces respuestas, no sólo de este o aquel ser humano individualizado, sino de la naturaleza humana, del entendimiento humano, que pasa así a pasos contados de lo confuso a lo claro. ¿Por qué no has de admitir la definición de acaso, a la que tus mismas contestaciones nos han guiado?

III. Lo accidental y lo esencial o necesario

El sofista: Esa definición es aplicable sólo al estado actual de las cosas y no al origen del mundo; hoy los efectos casuales de importancia son raros; pero en el principio del mundo,

cuando los hombres y su lenguaje aun no existían, muy posiblemente pudieron darse, entre numerosas combinaciones inútiles de los elementos, numerosas combinaciones útiles, que en gracia a su utilidad se han perpetuado. Y con esto todos los términos de la definición no son aplicables al problema de los orígenes.

ARISTÓTELES: Pero en el principio, el acaso, del que hablas diciendo que el estado de las cosas es efecto suyo, ¿sería al menos una *causa accidental*? ¿No me has concedido que entra en el dominio del *per accidens*? ¿Y esto es sólo para hoy o también para el principio? El acaso, en el principio, ¿era una causa requerida necesariamente por el efecto, como el escultor por la estatua, el toro por el novillo, o era como hoy una causa accidental?

EL SOFISTA: Una causa accidental, naturalmente, y ése es el motivo por el que no hay nada necesario.

ARISTÓTELES: Pero, entonces, ¿qué es lo accidental? ¿Quieres que volvamos a la caza de la definición? ¿Lo accidental no supone algo fuera de él, al que se adhiere de manera contingente? ¿Es accidental que el músico sea músico y el médico, médico?, ¿o es necesario? ¿No se considera accidental el que el músico sea médico, o que un doctor sepa arrancar de la lira armoniosos acordes?

EL SOFISTA: ¿A dónde vas a parar?

ARISTÓTELES: Si lo accidental exige lo necesario al que se adhiere, la causa accidental exigirá necesariamente la causa a la cual se adhiere también. El que cava una tumba encuentra accidentalmente un tesoro, con la condición de verificar este trabajo, que trate de realizar algo, que tenga alguna intención. ¿La naturaleza, como el hombre, no posee intenciones naturales, no está predispuesta aquí a formar una espiga de trigo, allí una encina?

Afirmas que la constitución de la encina, o al menos de la bellota, es accidental, lo mismo que la de la hormiga, la del león o la del elefante. Pero admitirás, al menos, que si en un principio hubo algún elemento, este elemento, por mezquino que fuera, este átomo, obedecía a alguna ley. Si no obedecía a ninguna, no debió admitir el movimiento con preferencia al reposo, un movimiento en determinada dirección con preferencia a tal otra. ¿Existió sólo la gravedad, de donde los átomos caían en vertical y no en otra dirección? ¿Y por qué caían y no subían según esa vertical? ¿Por qué esa dirección y sentido? Si te remontas hasta la causa eficiente de ese movimiento, ¿por qué se movían en ese sentido y no en tal otro?

EL SOFISTA: Ya te lo he dicho, es el acaso.

ARISTÓTELES: Pero concedes que el acaso es una causa accidental, y lo accidental exige aquello a que se adhiere; *luego, si todo es accidental, no existe nada;* si no es sólo accidental que el médico sea músico, sino también que el médico sea médico, que el hombre sea hombre, que el cuerpo sea cuerpo, que el ser sea ser, que la verdad sea verdad, llegamos a la nada; nada somos tú y yo, que estamos hablando.

El acaso no es otra cosa que el encuentro accidental de dos agentes, pero cada uno *tiende* hacia aquello para lo que es apto; la piedra y todos los cuerpos que caen *tienden* al centro de la tierra para la cohesión del universo; si no cada elemento se dispersaría en sentido distinto y no en éste o en aquél.

Para borrar toda *finalidad* en la naturaleza, hay que sostener que al menos en el principio del mundo no hubo ninguna ley; que *todo, todo en absoluto era accidental;* pero *con esto, lo accidental también desaparece*, ya que carece de punto de apoyo. La modificación accidental de una cosa cuenta con la existencia de dicha cosa; de otro modo sería necesario tratar del sueño sin durmiente, de un vuelo sin volátil, de una corriente sin flúido. Y no citamos la corriente o el vuelo con preferencia a otra cosa cualquiera; pues la corriente y el vuelo obedecen sus leyes, que los caracterizan y determinan. *El acaso*, que tanto ponderas, *se esfuma a su vez,* pues, como hemos dicho, es la causa accidental de lo que sucede fuera del dominio de la intención, ya sea natural o humana; y si, en la naturaleza, desaparece la intención, la tendencia, la finalidad, cesa el acaso, cesa el efecto fortuito que produce; así como no se necesita la dispensa de la ley si no existe la ley.

IV. LA FINALIDAD DE TODA TENDENCIA, DE TODA ACCIÓN O REALIZACIÓN

ARISTÓTELES: Aunque no sea más que para salvar el acaso, al que defiendes con tanto ahinco, admite siquiera la finalidad del más pequeño de los átomos, o del más pequeño de los corpúsculos; llámale como quieras, que cae y no sube, que cae en

este sentido y no en el otro, que *tiende* a resultar esto antes que lo otro. De lo contrario, si no *tiende* a nada, nada se genera, y si consideras lo esencial como accidental, destruyes cualquier naturaleza, la del agua, la del aire, la del fuego; no quedan sino *encuentros casuales y nada que pueda llegar a encontrarse.* Hay que admitir el absurdo radical, o la finalidad.

En tu teoría lo más procede de lo menos, el orden de la carencia del orden, la inteligibilidad de las cosas, fruto de las ciencias, de la falta de inteligibilidad; el ente procede de la nada, sin explicarnos cómo esa nada lo puede engendrar.

Y si, para salvaguardar la existencia del acaso, al que tanto aprecias, admites al menos *el orden* mínimo del menor de los cuerpos en el menor de sus movimientos naturales; ¿por qué no has de admitir el orden incomparablemente más admirable del ojo formado para ver, del oído dispuesto para oír, de la inteligencia capaz de intelección, de la voluntad destinada a amar y querer el bien, y por encima de todos los bienes, el Bien Supremo?

EL SOFISTA: No llegarás nunca a *demostrar* que el ojo está formado *para* ver, el oído para oír; es un hecho que si tengo un ojo veo, pero pruébame que el ojo está hecho *para* ver.

ARISTÓTELES: No te *demostraré* que el ojo está hecho *para* ver, pero si entiendes lo que te quiero decir, al hablarme del ojo y en especial de la vista, tú mismo ves, con anterioridad a cualquier demostración, que *la vista es para ver,* el oído para oír, las alas para volar.

V. LOS SENSIBLES "PER ACCIDENS": PRIMER CONTACTO INTELECTUAL CON LO REAL

EL SOFISTA: La finalidad de que me hablas no es algo visible, como el color, o perceptible, como el sonido.

ARISTÓTELES: En verdad, los sentidos no la captan; pero la inteligencia la capta inmediatamente igual que la existencia, la substancia y la vida, sin ninguna demostración. ¿Por qué te burlabas el otro día de esta expresión: *lo sensible per accidens?* ¿Tú, defensor del *per accidens,* la has comprendido? Cuando ves que Callias se te acerca, ¿no percibes en seguida, sin demostración, que vive? Cuando hace un momento nos hemos encontrado y has visto el color de mi rostro, ¿has necesitado demostración para concluir que se trataba de un ser existente y vivo que se te acercaba? *La existencia, la substancia, la vida,* no son cualidades sensibles como el color, el sonido, ni objetos sensibles perceptibles por varios sentidos, como la extensión y la figura de los cuerpos; pero inmediatamente, desde que se presenta el cuerpo de un hombre que va hacia ti, percibes, con tu inteligencia, lo que un perro no percibirá jamás, ya que él no puede comprender la significación de esta palabra *existe;* tú captas con tu inteligencia que allí hay no sólo *colorido,* sino el *ser,* lo *real,* con algún detenimiento, *un ser que es uno y el mismo* bajo sus fenómenos múltiples y variables, es decir, una substancia; con mayor detenimiento todavía, *un ser que obra por sí mismo,* que anda, respira, habla, en una palabra, que *vive.* Comprendes todo esto sin necesidad de razonar; con mayor seguridad que tus propios razonamientos; evidentemente no dudas de ello. De lo contrario, ¿por qué me hablas, si dudas de mi existencia y de mi vida? La existencia, la substancia, la vida son objetos *no sensibles por sí mismos,* sino inteligibles, y se llaman, por tanto, *sensibles per accidens,* ya que acompañan lo sensible y son captados por la inteligencia desde la presentación de los objetos sentidos.

Para ti, que niegas la objetividad del conocimiento humano, no cabe duda que aquí está su *primer contacto con lo real* y el cimiento del valor de la ciencia, a la que calificas de vana, ignorando lo que ella es (*cf. De Anima,* l. II, c. 6).

Niegas en el fondo la causalidad eficiente, como la finalidad; niegas que el sol nos alumbra y calienta; que el ruiseñor canta, que el perro ladra y que ladra *para* algo; niegas la causa eficiente y el fin, inseparables la una del otro, e ignoras lo que son; no has puesto atención en que son *sensibles per accidens.* El agente produce o *realiza* su efecto; ¿qué facultad puede comprender esta *realización:* la que tiene por objeto el color o la que tiene por objeto lo real o el ente?

Cuando soslayas un cuerpo, mientras tus sentidos, como los del animal, adivinan su dureza, tu inteligencia comprende inmediatamente la impresión pasiva recibida y la impresión activa sobre ti ejercida. Del mismo modo que capta sin raciocinio lo *real* o el ente, capta también la *realización* activa y pasiva de esa *realidad* sentida. Y ve a un tiempo que *toda realización* activa y pasiva *tiende a un fin;* de lo contrario, a la acción del agente le faltaría razón de ser, carecería de

razón para obrar con mayor motivo que para quedar inactiva, o para obrar de este modo, con preferencia a otro. Además, cuando miras mis ojos con los tuyos, tu inteligencia comprende en seguida, sin dudarlo, que están hechos para ver y no para oír o gustar.

VI. La aptitud y la finalidad

El sofista: ¡Los ojos están formados para ver! La supervivencia de los más aptos basta para explicar el organismo del ojo, sin recurrir a la finalidad. Basta que el acaso haya producido una sola vez un ojo, y, en el tropel de combinaciones inútiles desaparecidas, esta aptitud acertada permanece.

Aristóteles: ¡Nombras *los más aptos*, pronuncias la palabra *aptitud*, capaz de hacer meditar largas horas y días, y niegas la finalidad! ¿Qué expresas, pues, con estas palabras: *apto para ver* y no para oír, sino *hecho para ver* y no para oír? Y no es es menester recurrir a la constancia y la frecuencia; si no existiera en el mundo más que un solo ojo, el tuyo, y una sola visión, la tuya, del cielo estrellado, quedaría evidenciado que este único ojo fué formado para ver y que es una maravilla superior a todas las estrellas del firmamento.

El sofista: Ese ojo único sería, quizás, la unión fortuita de los diversos elementos que lo componen.

Aristóteles: Unión accidental, incapaz de volver a darse por segunda vez, ya que según tú, ninguno de esos elementos obedece a una ley de estructura esencial, de naturaleza; porque todo sería accidental, y el propio accidental se desvanecería.

Pero ante todo, ¿cómo explicas que accidentalmente y por casualidad, múltiples y hasta millares de elementos concurran con tanto acierto para constituir una cosa *tan una*, tan *simple* y tan *excelente* como la *visión?*

Y si consideramos en ese ojo, mientras vive y no muerto, la *facultad visual* ¿cómo quieres que una cosa *tan una y tan simple*, cual es esta facultad, sea el resultado de una unión casual de elementos diversos? En fin, dime, ¿tu inteligencia no sirve para la intelección, y *tu inteligencia*, de simplicidad espiritual, sin extensión, nacerá de la unión accidental de algunos átomos sin naturaleza y sin ley, sin inteligibilidad alguna, ella, que busca lo *inteligible* y lo encuentra, como lo

ha demostrado la caza de nuestras definiciones? ¡No hay mayor absurdo que el pretender que nuestra inteligencia proviene de una fatalidad material y ciega, o del azar; del azar que a su vez se esfuma, si no existe en el mundo ninguna inteligibilidad, ninguna intención natural y ninguna ley! Para que haya exención de las leyes, han de tener éstas una subsistencia anterior.

El sofista: ¿Podrías, al menos, resumirme en pocas palabras tu raciocinio, ya que pretendes hacerme admitir la finalidad de la naturaleza, la de mis ojos y los tuyos?

Aristóteles: Esta finalidad de tus ojos y los míos es evidente y no precisa una demostración propiamente dicha. No obstante, resumiré lo expuesto en un silogismo más explicativo que ilativo. Escucha:

El fin es algo determinado y conveniente, al cual *tiende* lo que es *apto* para alcanzarlo. Pero, los agentes naturales son *aptos* y *tienden* a algo determinado y conveniente, y hasta excelente, como las alas a volar, los pies a andar, el oído a oír, el ojo a ver. Luego, los agentes naturales tienden a *un fin.*

Para negarlo hay que rechazar la noción de fin que poseen los hombres o la noción de acción. *La acción* es forzosamente *intencional*, o sea, *tiende* siempre, ya naturalmente e inconscientemente, ya por medio de la inteligencia, hacia un fin. La piedra tiende al centro de la tierra por la cohesión del universo, sin tener conciencia de ello; la golondrina tiende hacia su nido, del que posee un conocimiento sensible; conoce así lo sensible, que es el fin, sin conocer la finalidad. El hombre, dotado de inteligencia, cuyo objeto es el *ente*, y no el color ni el sonido, tiende intelectivamente a un fin, sabedor de que el fin es la *razón de ser* de los medios (1).

VII. El arte y la naturaleza

El sofista: Tu argumento sabe a vulgar antropomorfismo; vienes a decir: Existe con toda certeza la finalidad en el arte humano. Pero hay analogía entre la naturaleza y el arte. Lue-

(1) Acuérdase un moderno de esto al escribir: "Todo movimiento es producto de una espontaneidad que se dirige a un fin; pero una espontaneidad que se dirige a un fin es una *tendencia*, y una tendencia que produce un movimiento es una fuerza." (J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, 2ª ed., p. 87.)

go la naturaleza obra por un fin. Proyectas gratuitamente la finalidad humana en la naturaleza, como otros atribuyen a Dios, por antropomorfismo, nuestras pasiones.

ARISTÓTELES: Muy lejos de mí, el querer proyectar la finalidad del arte en la naturaleza, cual si dijere que la naturaleza obra de acuerdo con el arte; sostengo, por el contrario, que el *arte imita la finalidad que existe en la naturaleza;* no es él quien la impone; la encuentra, porque existía antes que él. Lo sostengo no por reducción a nuestra humana actividad artística, sino por reducción al *ente inteligible,* ya que si las alas del pájaro no son para volar no tienen razón de ser.

No digo que el pez se mueve en el agua como el mejor nadador, sino que éste como el pez, que no tiene nada que aprender del hombre. Y si los hombres quisieran viajar por el aire tendrían que *imitar* el vuelo del pájaro. Hasta cuando el arte, como la medicina, *ayuda* a la naturaleza, la *imita: sirve,* compréndelo bien, en cuanto le es posible, al principio vital, que posee el enfermo. De la misma manera que el maestro propone un argumento a la inteligencia natural de un alumno, el médico pone al servicio de la vitalidad, que todavía subsiste en el enfermo, las propiedades naturales de los cuerpos, del aire puro, de las sales terrestres, especialmente de las plantas; utiliza *las aptitudes* naturales de éstas y no alcanza a igualarlas cuando fabrica él mismo sus específicos.

Pero, sobre todo, lo que el arte humano no llega a igualar nunca con perfección, es la seguridad del instinto de los animales, de la araña, de la hormiga, de la abeja, que construye tan admirablemente su colmena y produce la miel. ¿No es evidente que la abeja tiende a algo *determinado y excelente?* ¿Por qué fabrica miel y no otra cosa? ¿Cuál es la razón de esta *tendencia?* Y si te empeñas en negar la excelencia de la miel por ella fabricada, ponte a imitar su sabor con todos los recursos del arte.

VIII. EL INSTINTO

EL SOFISTA: ¿Quién sabe si la abeja está dotada, como nosotros, de cierta inteligencia, lo que explicaría a la perfección la finalidad de sus actos, sin necesidad de admitir la finalidad de la naturaleza?

ARISTÓTELES: Es propio de la inteligencia conocer, no sólo el color y el sonido, sino el *ser* y la *razón de ser* de las cosas, el ver que el fin es la razón de ser de los medios y poder, en consecuencia, *adaptar* y *variar* estos medios de acuerdo a las circunstancias, como lo hace cualquier artista que no se sienta esclavizado por la rutina. Todos los arquitectos no edifican las casas iguales, ni todos los pintores pintan el mismo cuadro, ni todos los músicos interpretan la misma partitura, mientras que todas las golondrinas construyen lo mismo su nido, todas las arañas tejen lo mismo su tela, todas las abejas fabrican lo mismo su colmena y su miel. Es señal de que estos animales, de tan admirable instinto, no conocen la finalidad, no ven *en la cosa, que es fin, la razón de ser* de los medios; es señal de que no tienen entendimiento, pero que están determinadas *ad unum* por su propia naturaleza; la abeja sólo sabe producir miel, y la produce siempre del mismo modo, excelente por cierto. Si poseyera entendimiento, éste estaría sin duda determinado *ad unum* por su naturaleza, pero *al ente inteligible* y no a la miel, y, bajo el ente inteligible, advertiría la razón de ser de las cosas, la causalidad eficiente, la finalidad, y también advertiría la diversidad de medios posibles para alcanzar un mismo fin. Emitiría *juicios de valor,* como dicen algunos jóvenes, es decir, juicios de conveniencia y finalidad, como hemos dicho siempre.

EL SOFISTA: La naturaleza produce monstruos que carecen de finalidad; ¿cómo puedes asegurar que obra por un fin?

ARISTÓTELES: El artista que persigue manifiestamente un fin determinado, ¿no se desvía en ocasiones de las reglas de su arte, y produce horrores? ¿No existen monstruosidades morales, a pesar de que el hombre obre por un fin? Mas cuando el artista se desvía, no es el arte quien desbarra, ni tampoco la prudencia da vida al acto imprudente, ni la justicia es *fuente* de injusticia. Por la misma razón, no es la *naturaleza* quien engendra los monstruos, ni los conserva. Son resultado de una causa accidental, por cuyo motivo la materia escapa al dominio de la forma o idea directriz de la evolución del embrión. Así como el hombre llega a preferir lo deleitoso a lo bueno, la materia, a veces, escapa al dominio de la forma, en particular cuando ésta exige multiplicadas y complejas disposiciones donde fácilmente se deslizan desviaciones. Estas excepciones confirman la regla, en el sentido de que sin la regla no

existirían como tales excepciones, y también en el sentido de que provienen de la omisión accidental de una condición exigida por la regla. Aunque haya monstruos en la naturaleza, queda en pie que el germen encerrado en un grano de trigo está ordenado a formar una espiga, no una encina. Y que el germen encerrado en una bellota está destinado a producir una encina, no un cedro o un alerce. La finalidad es evidente; los monstruos, al apartarse de ella, la confirman en lugar de debilitarla; por eso se les llama monstruos; nos enseña a su modo; de igual manera que al oír un argumento sofístico se ve cómo no se debe razonar.

EL SOFISTA: Obrar por un fin supone una deliberación y la naturaleza no delibera.

ARISTÓTELES: Quien toca admirablemente el arpa, y que evidentemente obra por un fin, ¿piensa a cada instante qué cuerda debe tocar, a qué altura y cómo? ¡Quien tiene alma de artista no piensa, su arte echó raíces en él como una segunda naturaleza; así la naturaleza primitiva, en el orden de la vida vegetativa y animal, obra por un fin, sin pensar y sin conocerlo! El ojo sirve para ver y el oído para oír, de lo contrario explicas el orden con el desorden, lo que hay de más bello y elevado de la naturaleza, por lo que hay de más bajo, por esa causa accidental, el acaso. Pues si el objeto de la sabiduría es el ente en cuanto ente y sus principios supremos, el objeto formal de la sofística es lo *accidental*, el *per accidens*, que a su vez, falto de apoyo, se desvanece. ¿Por qué malgastas tu entendimiento en la defensa de tales paradojas, que son el mismo absurdo?

EL SOFISTA: Tal te parece y para ti es lo cierto. Protágoras de Abdera, mi maestro, al discutir con Sócrates, no decía que el hombre individual es la medida de lo verdadero y de lo falso y que no existen verdades universales. Pero, en fin, ya que tú pretendes que existen, dime cómo evitas tú el absurdo que atribuyes a los demás.

ARISTÓTELES: Al rechazar la verdad universal, admitida por todos, ¿rechazas también el valor, no sólo gramatical, sino real y extramental del principio de contradicción? ¿Tu maestro podía a un tiempo ser y no ser de Abdera, ser y no ser Protágoras? Se dice que un joven cree haber hecho un descubrimiento reciente destruyendo las relaciones del conocimiento

y lo real, diciendo que el entendimiento humano se obstina en dar vueltas alrededor de las cosas para conocerlas, y que en realidad las cosas son las que ruedan alrededor de la inteligencia y entran dócilmente en sus categorías subjetivas. ¡Cuánta docilidad en las cosas! ¿Se conservarán largo tiempo tan sumisas? ¿Penetrarán en otras categorías y abandonarán las nuestras? Como tú, ese joven duda del valor real del principio de contradicción, y, naturalmente de los otros principios subordinados de causalidad y finalidad. ¿Pero cómo subsiste él y se distingue de los que no comparten sus ideas? ¿Puede ser y no ser al mismo tiempo Gorgias el joven? ¿Y tu ingenioso maestro podía ser al mismo tiempo Protágoras y no serlo? Ni él, ni el joven Gorgias, de aspecto tan severo y grave, pueden ser tomados en serio para mucho tiempo. Se han puesto enfermos por gusto, han perdido la salud intelectual, y quieren convencernos de que ésa es la sabiduría. Son víctimas de una tisis incurable, y el sentido común necesita respirar a plenos pulmones como el hombre del Pireo y el labrador en el campo.

EL SOFISTA: No obstante mantenía el propio Protágoras con Heráclito, que el principio de contradicción, a su vez, y todos los otros naufragan en el devenir. Lo que existe no existe, y lo que no existe, existe, porque todo deviene, y el devenir se basta a sí mismo, sin causa eficiente ni final.

ARISTÓTELES: ¿Naufraga el principio de contradicción en el devenir o *el devenir sin causa* se estrella contra la roca del principio de contradicción? Si este principio llegara a naufragar, como dices, el mismo devenir desaparecería; lo mismo sería el devenir que el no devenir, el término *a quo* se confundiría con el término *ad quem;* al ir de Atenas a Megara llegaríamos antes de salir. Aun más, el devenir sería, pues, un inmóvil, se identificaría con la inmutabilidad absoluta del Ente, o antes bien, con la nada, que, en sí, no tiene razón de ser, ni formal, ni eficiente, ni final. Abocaríamos en el nihilismo absoluto. No podríamos ni hablar, ni pensar algo determinado, ni desear, ni querer, ni obrar; Cratilo debió entenderlo, él que no pronunciaba una palabra, limitándose a mover un dedo. El papel de un escéptico es ser mudo como un poste.

Sí; Heráclito negó el principio de contradicción, y tras él algunos jóvenes repiten sus paradojas, aunque sin su origina-

lidad, que obligó a discurrir al mismo Platón. Negó Heráclito el principio de contradicción, pero todo lo que se dice no es menester que se lo piense. Cuánto penaría el propio Heráclito al ver la poca destreza con que se repiten sus doctrinas. En sus errores, fué, a su modo, profundo, como quien plantea sabiamente un problema; profundidad de la que carecen sus actuales imitadores.

IX. Finalidad o nihilismo

El sofista: Ya que tienes a gala el referirlo todo al ente, quisiera ver cómo refieres a él la finalidad. Si, como Heráclito pretende, no se confunde todo en el flujo universal, en el devenir universal, donde naufraga el principio de contradicción, entonces el *ente existe* y el no ente no existe, como afirma Parménides. Pero él deduce que nada no deviene. Pues si alguna cosa *deviene* y *tiende* a un fin, esto proviene ya del ente, ya del no ente, que no existe. No hay término medio. Mas la nada no puede dar origen a nada, ni el ser tampoco, porque *existe ya* y lo que deviene *no existe aún*. No puede tener origen en el ente al igual que de una estatua no se obtiene una estatua porque ya existe.

Aristóteles: De una estatua no se saca otra, es cierto; pero del mármol que *puede* esculpirse, de la arcilla que *puede* moldearse, se consigue una estatua; así como del germen encerrado en la bellota nace la encina, y del germen del grano de trigo, la espiga. Lo que deviene y tiende a un fin determinado no proviene de la nada, ni de otro ser determinado, sino del ser indeterminado, capaz de recibir una determinación o perfección. A esta capacidad real de recibir una perfección le llamamos potencia pasiva, como a la capacidad de producir dicha perfección la apellidamos potencia activa. La perfección se llama acto. Desde ahora ves que se divide el ente en potencia y acto; ¿no ves con la misma claridad que la *potencia está esencialmente ordenada al acto*, la potencia pasiva a recibir el acto, la potencia activa a producirlo, como la vista a la visión, el oído a la audición? Pues bien, ésta es la finalidad, que al dividir el ente en potencia y acto, viene a relacionarse con él, como tú exigías. ¿Quieres continuar usando la palabra *poder*, continuar diciendo que el mármol *puede* ser esculpido y la arcilla moldeada?

La finalidad, existe, o, si no existe, toda la causalidad eficiente y aun material desaparece; con ella se desvanece el mismo acaso, quien, como toda causa accidental, busca apoyarse en algo. Si no comprendes esto, te pareces, como alguien dijo, a quien va a visitar un parque zoológico y entretenido mirando los más insignificantes pajaritos no para mientes en el elefante. En el orden intelectual, esto es muy frecuente.

Aunque sólo sea por defender el acaso y para que puedas continuar usando esa palabra, admite en el menor de los cuerpos la más pequeña de las acciones; admite que esta acción o *tendencia* tiene una ley y un *fin;* esto nos guiará al Acto puro.

III. LA FILOSOFÍA DEL DEVENIR Y LA SEUDOFINALIDAD

PARA formarse una idea exacta de la finalidad y no confundirla con lo que en algunos aspectos se le parece, hay que destacar aquí, en qué *seudofinalidad* ha de parar la filosofía del devenir, tal como la han concebido algunos filósofos contemporáneos.

Recordemos primero su punto de partida y veamos cómo son arrastrados a cambiar por completo la noción que la filosofía tradicional formó de la finalidad, y en especial de la perfección del fin postrero hasta llegar a confundir este último con el "impulso vital" y "lo infinito del progreso"; lo que desde el punto de vista del realismo tradicional es la negación del Bien Soberano, y, por consecuencia, de todo fin verdadero subordinado al fin último o supremo.

Quien haya seguido desde hace veinte años el movimiento modernista se acordará de la Memoria publicada por el señor Eduardo Le Roy en la "Revue de Métaphysique et de Morale", marzo y julio de 1907, con el título: *Modo de exponer el problema de Dios.* Recordará que era una crítica de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios tal y como fueron expuestas por Santo Tomás; crítica que negaba el valor real (ontológico y trascendente) de los primeros principios de la razón, que son el cimiento de las citadas pruebas: principio de contradicción o identidad, y principio de causalidad eficiente. Se sostenía en la Memoria que "todo realismo ontológico es absurdo y ruinoso (1)". Se preguntaba, rechazando el valor ontológico del principio de identidad o de contradicción: "¿Por qué no identificar el ser con el devenir? (2)". Dios, real y esencialmente confundido con el principio vital, que, según Bergson, es *"una realidad que se construye* a través de lo que

(1) "Revue de Métaphysique et de Morale", julio de 1907, p. 495.
(2) *Ibid.*, marzo de 1907, p. 135.

se destruye (3)", y desde entonces no se veía a Dios como puede ser, como lo define el Concilio Vaticano: "real y esencialmente distinto del mundo: «re et essentia a mundo distinctus... et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus» (4)".

Se recordará que algo después, el 3 de julio de 1907, apareció el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio, que condenaba los errores modernistas, en particular sus concepciones pragmáticas de la verdad y del dogma, conocidísimas de los lectores del señor E. Le Roy. El Santo Oficio rechazaba estas dos proposiciones: "La verdad no es más inmutable que el hombre, evoluciona con él, en él y por él (5)", lo que es secuela del principio: "el ser se identifica con el devenir". "Los dogmas de fe deben ser conservados sólo con respecto a su sentido práctico, como norma preceptiva de acción, y no como norma de lo que se debe creer (6)"; según este aspecto debemos conducirnos con respecto a Jesucristo, como con respecto a Dios, sin necesidad de afirmar que *es* Dios, y con respecto a Dios como respecto a una persona.

Dos meses más tarde, el 8 de septiembre de 1907, salió a luz la Encíclica *Pascendi dominici gregis;* en ella se condenaba el modernismo como un renuevo de numerosas herejías, en particular su agnosticismo relativo a las pruebas de la existencia de Dios y la distinción de Dios y del mundo, del Increado y de lo creado. En ella se rechazaba su concepto de la experiencia religiosa sustituída por sus pruebas, concepto en el que se confunden el orden de la naturaleza y de la gracia (7).

Por fin, el juramento antimodernista, prescrito el 1º de septiembre de 1910, comienza así: "Ego... firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio, definita, adserta, ad declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita, quae hujus temporis erroribus directe ad-

(3) *L'évolution créatrice*, p. 269.
(4) DENZINGER, *Enchiridion*, nº 1.782.
(5) "Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur" (DENZINGER, nº 2.058).
(6) "Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, id est tamquam norma praeceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi" (DENZINGER, nº 2.026).
(7) *Cf.* DENZINGER, Encíclica *Pascendi*, nº 2.072 sgs., 2.078 sgs., 2.081, 2.094 sgs.

versantur. Ac primum quidem: Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine *per ea quae facta sunt* (*cf. Rom.*, I, 20), hoc est, per *visibilia* creationis opera *tamquam causam per effectus*, certo cognosci, adeoque *demonstrari* etiam posse, *profiteor* ([8])." La última palabra expresa claramente que se trata de una profesión de fe.

Tras estas declaraciones de la Iglesia, renació la calma, poco a poco quedó todo en silencio, y multitud de inteligencias, desorientadas en los primeros momentos, retomaron el camino recto, reconociendo el valor de la razón natural y de sus afirmaciones fundamentales, o sea de los primeros principios.

Fué para nosotros una ingrata sorpresa ver que el señor E. Le Roy publicaba de nuevo en 1929 la Memoria que dió a luz en 1907 ([9]). En el prólogo dice: "Este volumen está formado por dos partes heterogéneas. La primera es una Memoria de filosofía, publicada por primera vez en la «Revue de Métaphysique et de Morale» en 1907, hoy desaparecida; está reproducida casi íntegra, sin retoques, salvo pequeños detalles que la relacionan con la segunda parte; pretendo como principal objetivo poner de manifiesto algunas dificultades. Síguense una serie de conferencias hasta ahora inéditas. Su tonalidad es muy distinta: la sabia dialéctica deja su plaza a la meditación espiritual; y la búsqueda se esfuerza en seguir una marcha positiva."

([8]) DENZINGER, nº 2.145.

([9]) *Le problème de Dieu*, ed. L'Artisan du livre, 2, rue de Fleurus, 6ª edición. Se publicó antes en los "Cahiers de la Quinzaine", vol. I, en 12 de 350 páginas.

Esta obra y otras tres del señor E. Le Roy fueron condenadas por el Santo Oficio el 24 de junio de 1931. Durante la corrección de las últimas pruebas de este libro hemos tenido la dicha de leer en "La Croix" del 16 de enero de 1932 la sumisión del señor E. Le Roy que, obedeciendo a su fe de cristiano, y respondiendo a la amable invitación de S. E. el Cardenal Arzobispo de París, respondió: "Eminencia: Mi voluntad, de acuerdo con mis convicciones y con los sentimientos que siempre fueron míos, es vivir dentro de la fe y comunión de la Iglesia. Recibo, pues, con respeto, con espíritu de auténtica fidelidad cristiana, y acepto filial y simplemente el decreto del Santo Oficio que me habéis trasmitido.

"Contra algunos comentarios de prensa, permítame, Eminencia, añadir que creo —en el sentido de la Iglesia— en la posibilidad de una demostración objetiva de la existencia de Dios, en la distinción del Creador y la criatura, en la creación del hombre en general y en especial del alma por Dios, en el valor objetivo del entendimiento humano.

"Queda de Vuestra Eminencia agradecido

"Eduardo Le Roy."

A primera vista se adivina que la Memoria de 1907 se reproduce sin cuidado alguno de responder a las innumerables críticas y refutaciones que suscitó entonces.

La segunda parte, como muy bien expresa, es *una meditación espiritual;* cita con frecuencia a Pascal y se refiere "a la inquietud humana, al problema de la voluntad profunda, a la fe en Dios, a las afirmaciones preliminares, a la afirmación de Dios, al concepto de Dios, a las condiciones de la vida religiosa, a los últimos obstáculos". Es una ascensión hacia Dios, que recuerda en algunos aspectos, a través de Pascal, los tratados de los Doctores de la Iglesia sobre el fin postrero, las aspiraciones humanas y la perfecta bienaventuranza; bienaventuranza que no se puede hallar ni en los placeres, ni en los honores, ni en la autoridad, ni en el conocimiento de las ciencias humanas, sino sólo en el Bien Soberano que es Dios. Estas páginas, que traen a la memoria ideas familiares a San Agustín y a Santo Tomás, llamarán la atención de muchos lectores, sobre todo la de aquellos que tienen el convencimiento, aunque confuso, de la existencia de Dios.

Pero la cuestión se plantea en seguida: esta construcción doctrinal (pues se propone establecer una doctrina, doctrina pragmática, sin duda, pero siempre doctrina); esta construcción, si entraña alguna fuerza persuasiva, ¿de dónde nace?, ¿de las bases filosóficas que presupone, de la filosofía bergsoniana del devenir, o de la parte que utiliza del sentido común y de la fe cristiana?, ¿o, mejor, se mantiene en pie gracias a la fe religiosa del lector y por lo que en él queda de la razón natural no deformada? ¿No nos trae a la memoria la estatua, de que habla Daniel, de áurea cabeza, de pecho y brazos argentinos, de piernas de hierro y pies de arcilla?

Veamos en qué consiste el cimiento de la nueva construcción. ¿Por qué rehusa admitir las pruebas tradicionales de la existencia de Dios? ¿Con qué las reemplaza? Veamos después, si, partiendo de una *filosofía*, no del ente sino *del devenir*, se evita el panteísmo, que ve en Dios "una realidad que se forma", "la evolución creadora". Veamos si por este camino podemos afirmar que Dios es *El que es*, *Ego sum qui sum*, el mismo Ente subsistente, el que por su simplicidad e

inmutabilidad absoluta, o por su eterna identidad, se distingue real y esencialmente de todo lo que es esencialmente múltiple, o compuesto y variable.

Crítica fundamental de los principios de las pruebas tradicionales

La principal objeción hecha por el señor E. Le Roy contra estas pruebas, se concreta así: se apoyan sobre una distinción del sentido común inaceptable, "la del motor y el móvil, la del movimiento y de su sujeto, del acto y la potencia [10]". Las otras objeciones nacen de la primera: las pruebas tradicionales, se nos dice, necesitan recurrir al argumento de San Anselmo, y no tienen un valor superior al mismo. En suma, no llegaron a establecer la trascendencia de la Causa primera o su infinita superioridad sobre todo lo creado.

Si alguien hay que ponga en peligro la trascendencia divina, a buen seguro que es el señor Le Roy, como lo podemos comprobar en su libro, pp. 91-95, pp. 282-283.

Comencemos por estudiar la primera de estas objeciones, que se resume en estas palabras: "*¿Por qué no identificar el ser con el devenir?*" (*op. cit.*, p. 45).

¿Qué ha impulsado al señor Le Roy a considerar imposible la distinción que establece el sentido común, o la razón natural "entre el motor y el móvil, entre el movimiento y su sujeto, entre el acto y la potencia"? Se siente conducido, según confiesa, por el mismo principio filosófico del devenir, tal y como lo concibe el señor Bergson. "Me referiré sobre todo, escribe (*op. cit.*, p. 21), a la admirable *Introducción a la Metafísica*, que publicó en la «Revue de Métaphysique et de Morale», en enero de 1903." El sentido común sienta sus reales en la inmovilidad, y trata de captar la realidad móvil que pasa delante de él; establece, pues, implícitamente, como postulado indiscutible, que lo único inteligible es la inmovilidad, que es anterior, y que hay que explicar el movimiento por reducción a lo inmóvil. Con esto pone a la luz su actitud utilitaria: ya que únicamente desde el punto de vista de la acción práctica

(10) Este texto se leía en la Memoria de 1907, *loc. cit.* (1er art.), y volvemos a hallar su equivalencia en los pasajes del nuevo libro que citaremos.

satisface el preguntarse *dónde está* la cosa que se estudia y lo que *ha devenido*, con el objeto de buscar en qué podemos aprovecharla, o cómo hemos de hablar de ella. Pero esta derrota no es propia de una obra de conocimiento puro, de conocimiento desinteresado. "Con paradas, por muy numerosas que sean, no se puede formar la movilidad; mientras que supuesta la movilidad, se puede, por vía de disminución, conseguir con el pensamiento tantas paradas como se quiera [11]." Y, concluye el señor Le Roy, "*el verdadero método filosófico recorre un camino inverso al del sentido común. Considera el movimiento como la realidad fundamental, y la inmovilidad, por el contrario, como una realidad derivada y secundaria* [12]". Se ve claramente con esto, que, si Dios es realidad fundamental, es el mismo devenir, la evolución creadora. Más abajo (p. 45) expone el señor E. Le Roy: "*Se quiere que en la causa exista todo lo que hay en el efecto.* ¿Por qué? Porque dividimos y deducimos. La evidencia del axioma se mantiene porque, por una parte, *nos representamos una exterior y separada*, y, por otra, atribuímos a los procedimientos del análisis deductivo *un valor ontológico*... Sostener la primacía del acto es presuponer también los mismos postulados. Si se llama causalidad a verter una cosa llena en una vacía, a comunicar a un término receptor lo que otro término contiene, en pocas palabras, la obra antropomórfica de un agente, lo concedemos. Mas ¿de qué sirven esos ídolos de la imaginación práctica? *¿Por qué no identificar, sencillamente, el ser con el devenir?... La perfección* tomaría entonces el aspecto de generadora, *no como un punto final o una fuente primitiva.*"

Se adivina a más y mejor que, desde este punto de vista, Dios, perfección suprema, es la evolución en progreso perpetuo y no el Ser mismo eternamente subsistente y soberanamente perfecto desde siempre.

Añade el señor Le Roy (*op. cit.*, pp. 114-115): "Supuesto esto, estamos ya en disposición de ordenar la serie dialéctica de donde saldrá la afirmación de Dios... 1º *La realidad es el devenir*, esfuerzo generador, o —como dice Bergson— salto dinámico, impulso de vida, empuje de creación incesante. Todo

(11) Bergson, *Introduction à la Métaphysique.*
(12) *Le problème de Dieu*, 1929, p. 21. Subrayamos nosotros, lo mismo que en el texto siguiente.

esto lo enseña la naturaleza y lo sentimos aun mejor en nosotros mismos...

"2º *El devenir cósmico tiene una orientación definida...* asciende a lo más y mejor... Esto lo enseña la naturaleza, claramente la evolución biológica. Igualmente lo vemos en nosotros mismos, y lo atestiguan también la historia y la psicología. En suma, la propia existencia es un esfuerzo de superación, trabajo de realización ascendente. Con esto, *lo moral* se convierte en el fondo del ser.

"3º *El espíritu es libre,* ya que es la raíz del ser, ya que es *acción creadora* y, en cierto modo, *acción autogenésica...* He aquí, resumiendo, lo que llamamos *realidad moral* (exigencia de superación). Esta realidad moral, espíritu de nuestro espíritu, es radicalmente irreductible en otra forma de realidad, por estar colocada en la cumbre, o mejor, en la fuente de la existencia. Hay que conceder, pues, la *primacía,* y con esta afirmación se tiene la *afirmación de Dios* (13).

"Vemos, pues, en qué sentido podemos y debemos decir que Dios existe, que es real... Y esto significa... que *nuestra conducta* con relación a él debe ser la de la fuente de donde extraemos y debemos extraer nuestra propia existencia y nuestra propia realidad."

Esta fuente divina, Dios mismo, se forma así de más a más, como la evolución creadora, como el devenir universal, sobre la que nuestra existencia tiene el aspecto de un punto; volvemos a la fórmula de Bergson, según la cual el *impulso vital,* que no parece real y esencialmente distinto de Dios, es "una realidad que se forma a través de otra que se deshace (14)".

"En definitiva, concluye el señor Le Roy, hemos de volver siempre a la *experiencia religiosa* (15)." Esta experiencia parece natural, pero como es en su esencia una exigencia de ascensión, podemos llamarla "sobrenatural", sin necesidad de cambiar de naturaleza. ¿No es, desde su origen, una participación de la naturaleza divina, como la gracia santificante de que hablan los teólogos? Pues no se comprende por qué los semipelagianos fueron condenados por sostener que él "initium fidei vel salutis, non per gratiae donum, sed naturaliter nobis inest (16)".

(13) Subrayado en el texto, p. 116.
(14) *L'évolution créatrice,* p. 269.
(15) *Op. cit.,* p. 132. (16) DENZINGER, nº 178.

¿Qué digo? Los mismos semipelagianos y pelagianos, ¿no tenían un concepto muy superior de Dios que el que aquí se nos presenta?

Veamos sobre qué se asienta esta nueva teoría. ¿No es un rebrote de un antiguo error?

Fundamento del nuevo concepto

¿Qué valor tiene esta afirmación que salió de la pluma del viejo Heráclito: *La realidad es el devenir?*

Hasta aquí los mayores filósofos, de acuerdo con la razón natural, han afirmado: *el devenir no puede dar cuenta de sí mismo;* no puede *existir por sí mismo,* no es en relación con *lo real* o *al ente,* como A es A, como lo blanco es lo blanco, la luz es la luz, el espíritu es el espíritu. Por de pronto exige un sujeto; el movimiento no es un mero movimiento de alguna cosa, del agua, del aire, o del éter. El movimiento en general, como tal no existe, sino sólo individualizado, *ese* movimiento: existe *ese* movimiento, *ese devenir,* porque es el movimiento de *ese* sujeto, de *ese* móvil. Sin durmiente no existe el sueño, sin volátil no existe el vuelo, sin líquido no existe la cascada, ni marea ni flúido, por mucho que sutilicemos. *Sin espíritu no existe el pensamiento, y, si un espíritu no es,* como Dios, el *Pensamiento mismo* y la Verdad misma, siempre conocida actualmente *ab aeterno, es distinto* de su pensamiento, de sus pensamientos que varían, que se proyectan en objetos diversos, mientras que Él permanece *uno y el mismo,* o sea el mismo ser substancial bajo fenómenos múltiples y variables. Y este espíritu imperfecto no podría llegar a conocer, sin el concurso de Aquel que es la Idea misma, la Verdad y la Vida, que nos es más íntimo que nosotros mismos, siendo real y esencialmente distinto de nosotros.

Los mayores filósofos han sostenido también, de acuerdo con el sentido común que el *devenir,* ora en el orden corporal, ora en el orden espiritual, es un *tránsito* de lo indeterminado a lo determinado, esto es, *de la potencia al acto;* por ejemplo, del germen contenido en el grano de trigo a la espiga madura, de la célula de donde procede el embrión al animal engendrado, o también, el tránsito de la inteligencia que despierta a una idea cada vez más clara. Resumiendo, es el tránsito de una capacidad de perfección al acto, que es la propia perfección. Y como

hay *más* en el acto o perfección que en la potencia todavía no actualizada, se necesita una *causa* que sea la razón del devenir; se precisa un *agente;* no habría engendrado sin engendrador, ni *determinación* corporal o espiritual *verificada* sin un ser ya *determinado,* capaz de realizarla.

Para acabar, la razón natural y los más excelsos pensadores con ella añaden, *el obrar supone el ser y el modo de obrar sigue las características del ser...* Sólo el adulto genera y para generar ha de existir antes. Engendra o determina de acuerdo con la determinación que en él existe; el agente corporal origina una acción corporal; el agente espiritual, como tal, origina una acción de orden espiritual. Pero todo agente, *que no es* su misma acción, precisa para obrar ser movido de antemano por Aquel que *es* su acción, y que por esta razón es *el Ser mismo,* porque el obrar supone el ser y el modo de obrar sigue la manera de ser del ente.

Éste es el lenguaje del sentido común; así lo han comprendido, profundizado y justificado un Sócrates, un Platón, un Aristóteles, un Agustín, un Tomás de Aquino, por no citar más. Todos coinciden: el *devenir* es un efecto que *supone el obrar,* y *el obrar, a su vez, supone el ser.* En último análisis todo "obrar" depende de Aquel que es el solo Ser eternamente subsistente.

Y el señor Le Roy nos pregunta ahora: "¿Por qué no identificar sencillamente el ser con el devenir? ([17])." Ese "sencillamente" es de una simplicidad inesperada; hay dos clases de sencillez: la de la soberana sabiduría y otra muy diferente, de la que han hablado, a veces, San Pablo, San Agustín y Santo Tomás. Existe además la que todo lo juzga, hasta las cosas más elevadas, no por la Causa Suprema, sino por lo que hay en lo real *de más ínfimo;* ésta es la que quiere confundir el Ser con el devenir, y el único instante de la inmóvil eternidad con ese *nunc fluens,* que es el instante fugitivo, que constituye la realidad del tiempo, de la duración que conocemos.

"¿Por qué no identificar sencillamente el ser con el devenir?" ¿Hasta el Ser por excelencia, señor Le Roy; hasta Aquel que es y ha dicho de sí mismo: "Ego sum qui sum ([18])"; "Ego Dominus et non muto ([19])"? ¡Ah! con toda seguridad que si

([17]) *Op. cit.,* p. 45.
([18]) *Éxodo,* III, 14. ([19]) *Malaquías,* III, 6.

identificamos tan sencillamente el ser con el devenir concluiremos con el mencionado libro (p. 22): "Siendo las cosas movimiento no hay por qué preguntarse cómo lo reciben." En otras palabras, las pruebas de la existencia de Dios por el movimiento y por las causas eficientes dejan de existir, se desvanecen.

En resumidas cuentas; ¿sobre qué se apoya el aserto de que *el ser es el devenir* y que *el devenir es su propia razón de existencia,* cuya es la realidad fundamental: Dios mismo, identificado con la evolución creadora?

Para terminar, ¿sobre qué se apoya todo esto? Lo supone el señor Le Roy (p. 21). Esto se apoya en esta advertencia de Bergson: "Con paradas, por muy numerosas que sean, no se puede formar la movilidad; mientras que, supuesta la movilidad, se puede, por vía de disminución, conseguir con el pensamiento tantas paradas como se deseen."

El señor Bergson se ha extendido mucho sobre este punto en *L'évolution créatrice* (pp. 341, 342), donde dice: "Hay *más* en el movimiento que en las sucesivas posiciones atribuídas al móvil, *más* en el devenir que en las formas adoptadas ordenadamente, *más* en la evolución de la forma que en las formas realizadas una tras otra. La filosofía podrá, pues, extraer de los términos del primer género, los del segundo, pero no los segundos de los primeros; debe comenzar la especulación a partir del primero. *Pero el entendimiento trastrueca el orden de los dos términos,* y en este aspecto la filosofía antigua procede como el entendimiento. Sienta sus reales en lo inmutable, crea Ideas y pasa al devenir por vía de atenuación y disminución." Léese también en *L'évolution créatrice* algo más adelante, p. 354: "Una perpetuidad de movilidad es admisible cuando está apoyada en una eternidad de inmutabilidad, que rueda en una cadena sin principio ni fin. Tal es la última palabra de la filosofía griega. Se ata con hilos invisibles a todas las fibras del alma antigua, y en vano pretendemos deducirlo de un simple principio. Mas, eliminando cuanto proviene de la poesía, de la religión, de la vida social, así como de una física y biología rudimentarias, si nos abstraemos de los materiales deleznables que entran en la construcción de ese inmenso edificio, *queda en pie una sólida armazón y esta armazón traza las grandes*

líneas de una metafísica; a nuestro modo de ver, la metafísica natural de la inteligencia humana."

Los señores Bergson y E. Le Roy admiten una filosofía dinámica del devenir, que con exactitud es la antípoda de esa "metafísica natural de la inteligencia humana". ¿Por qué? Por la razón de que semejante metafísica es "el montaje, como sistema, de las disociaciones, de la división, efectuado sobre el flujo universal por el pensamiento común, es decir, por la imaginación práctica y el lenguaje". La inteligencia no ha sido formada, según Bergson, más que para estudiar "los objetos inertes, con preferencia los cuerpos sólidos, en los que nuestra acción encuentra su punto de apoyo y nuestra industria sus instrumentos de trabajo; nuestros conceptos se han formado a imagen de los sólidos; nuestra lógica en primer lugar es una lógica de los sólidos ([20])".

¡Éste es el cimiento del nuevo concepto! ¡Éste es el último esfuerzo del entendimiento moderno! El señor Le Roy no se ha dignado, evidentemente, leer lo que se le contestó hace veinticinco años. Decíamos en aquella época, tras de haber examinado con toda minuciosidad esta teoría nominalista del sentido común, que confunde el *ente inteligible*, en el cual nuestro entendimiento percibe los primeros principios de identidad, de razón de ser, de causalidad, de finalidad, con el *cuerpo sólido* que representa sólo el *último grado* del ser substancial ([21]). Demostramos que la *distinción de la potencia y el acto*, las del motor y el móvil, del movimiento y su sujeto, de nuestras sucesivas ideas y de nuestro espíritu, son las divisiones *del ente inteligible* y no la división del *continuo sensible*. Demostramos sobre todo que la distinción entre la potencia y el acto es necesaria para hacer *inteligibles, en función,* no de los cuerpos sólidos, sino *del ente, la multiplicidad y el devenir* ([22]).

Algo más tarde, reanudando el estudio del mismo problema ([23]), escribíamos: "El argumento que se nos opone no ha progresado gran cosa desde Heráclito, y vemos cada vez más claro su origen sensualista. Si la inteligencia no tiene más objeto que los *cuerpos sólidos*, explíquesenos el verbo *ser*, alma de todo juicio, y que se nos demuestre en qué puede diferir el hombre del animal. Si el objeto del entendimiento no es el *cuerpo sólido* sino *el ente* y todo lo que tiene *razón de ser*, la proposición bergsoniana «*hay más en el movimiento que en lo inmóvil*» no es cierta más que en las inmovilidades captadas *por los sentidos* en el mismo devenir. Pero es falsa si se la erige como principio absoluto, porque entonces significa: *hay más en lo que deviene y todavía no existe, que en lo que existe.* Lo inmóvil, para el *sentido*, es lo que localmente *está en reposo*; para la inteligencia, es *lo que existe*, en oposición a lo que deviene, como lo inmutable es lo que existe y no puede no ser. El sensualismo bergsoniano confunde la inmutabilidad que es superior al movimiento con la que le es inferior ... y así rebaja la vida inmóvil del entendimiento, que contempla las leyes eternas más altas, hasta la inercia del cuerpo sólido inanimado. Desde este punto de vista el tiempo es superior a la eternidad; es la vida, mientras que la eternidad inmóvil es la muerte."

El señor Boutroux contestaba lo mismo a Spencer: "El evolucionismo es cierto *desde el punto de vista de los sentidos*; pero *desde el punto de vista del entendimiento*, es cierto que lo imperfecto no existe ni se determina sino *mirando* a lo más perfecto ... Además, la inteligencia se empeña en mantener con Aristóteles: «Todo tiene su razón de ser y el primer principio debe ser la razón suprema de las cosas. Pero explicar es determinar, y la razón suprema de las cosas no puede ser otra fuera del ente *enteramente determinado* ([24]).»"

"Ésta es la última palabra de la filosofía griega", como lo confiesa el señor Bergson; mas no se verifica como él lo apunta, "que por medio de los hilos invisibles, esta filosofía se enlace a cada una de las fibras del alma antigua" y a lo que forma el fondo del entendimiento humano. Es erróneo afirmar que "no se la puede deducir de un principio simple". Ya que se une a la inteligencia por la ley suprema de la idea y de lo real, por *el principio de identidad* (forma positiva del de contradicción), implícito en toda idea primera, la idea del ente: "*el ente es el*

([20]) *L'évolution créatrice*, p. 1.

([21]) *Cf. El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Ediciones Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 2ª parte: *El sentido común y las pruebas tradicionales de la existencia de Dios*, pp. 141-231.

([22]) *Ibid.*, pp. 205-214.

([23]) *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, París, 5ª ed., p. 161.

([24]) *Études d'Histoire de la Philosophie*, p. 202.

ente, el no ente es no ente"; más brevemente, *"el ente no es el no ente,* se oponen contradictoriamente".

Por otra parte, si la realidad fundamental es *devenir,* como los señores Bergson y Le Roy sostienen, volviendo a Heráclito, hemos de decir con el antiguo jonio: que el principio de contradicción carece de valor alguno, porque *el ente y el no ente,* en lugar de oponerse contradictoriamente *se identifican* en el *devenir,* que *a su vez es su propia razón de ser.* Aristóteles lo ha estudiado a fondo en el libro IV de su *Metafísica,* donde demuestra todo el sentido, la necesidad absoluta, el valor real y la importancia del principio de contradicción.

Si la realidad fundamental es devenir, el principio de contradicción se derrumba, y con él el de identidad, que positivamente expresa la misma ley: "el ente es el ente, y el no ente es el no ente". A partir de aquí no podríamos decir: "lo verdadero es verdadero, lo falso falso, *sí sí, no no",* como está escrito en el Evangelio. ¿Qué quedará del principio "el bien es el bien, el mal es el mal, y no pueden confundirse"? ¿Podrían todavía sostener los espiritualistas: "la carne es la carne, el espíritu es espíritu; Dios es Dios, la criatura es criatura"? ¿No tendremos que repetir lo que contiene la primera proposición del *Syllabus* de Pío IX, al hablar del devenir universal o de la evolución creadora: "Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, *Deusque reapse fit in homine* et in mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam (25)"? Destruído el principio de contradicción arrastra en su caída al de causalidad, aplicado, no sólo a los fenómenos, sino al orden del ente. El ente y el principio de causalidad zozobran en el devenir.

¿No nos lleva hasta aquí el señor Le Roy, a pesar de la meditación espiritual, que constituye la segunda parte de su libro? Continúa a la postre manteniendo lo que escribió en la "Revue de Métaphysique et de Morale", 1905, pp. 200-204: "El principio de no contradicción no es universal y necesario al modo que se le ha considerado; tiene campo limitado. *Ley suprema del lenguaje y no de la idea en general, se asentó sobre la estática,* sobre la división, sobre lo inmóvil, en suma, sobre todas las cosas dotadas de una *identidad. Pero existe la contradicción en el mundo,* como existe la identidad. Por ejemplo, las movilidades fugaces, el devenir, la duración, la vida, que por sí mismas no son discursivas y que el lenguaje transforma, para captarlas, en esquemas contradictorios."

(25) DENZINGER, nº 1.701.

Esto vuelve a asegurar que siendo *devenir* la realidad fundamental, el principio de contradicción o de no contradicción es el error fundamental. A menos que no repitamos con Aristóteles y Santo Tomás (26): esto significa volver a afirmar que el *absurdo radical está situado en el principio de todo.*

El señor Le Roy conserva todas sus posiciones, y esto le obliga a escribir en su nuevo libro: *"La realidad es devenir . . .* actividad espiritual de la que emanan las inmovilidades relativas que llamamos materia o razón pura (27)." "El *principio de causalidad sólo tiene judicatura sobre los fenómenos.* Ya conocemos sus vínculos con la división (28)." Admitido esto, las pruebas de la existencia de Dios fundadas en este principio, solidario con el de contradicción, pierden todo valor.

Hay que escoger: entre el *devenir,* la *evolución creadora,* en los que desaparece la distinción real y esencial del Increado, inmutable y eterno, y la creación siempre variable, y entre la *verdad del principio de contradicción o de identidad,* ley fundamental de la idea y de lo real. La posición adoptada por la filosofía del devenir se presenta de esta manera como una prueba al absurdo de la existencia de Dios, y, caso de no existir, habría que inventarla, para poder elegir: entre el Dios verdadero o el absurdo radical.

El principio de contradicción asegura que un círculo cuadrado es, no sólo inconcebible, sino irrealizable fuera de nuestro entendimiento, irrealizable para cualquier potencia, ya sea finita o infinita. Esta afirmación obliga a nuestro espíritu a *salir de sí mismo;* es afirmar una ley de lo que es *realmente posible* y de lo que es *realmente imposible.* El mismo principio afirma también que *lo que deviene no existe aún,* que *el devenir no es el ente,* y que *es más el ente que el devenir,* más el animal engendrado que la evolución del embrión.

(26) *Cf. Commentarium in l. IV Metaphysicae,* c. 3 al 8; lección V a la XVII, *De valore principii contradictionis.*
(27) *Op. cit.,* p. 115.
(28) *Ibid.,* p. 32; *ítem,* pp. 35, 45.

Este principio de contradicción, ya en su forma negativa (el ente no es el no ente), ya en su forma positiva (sí sí, no no) es infinitamente más cierto que cuanto nos cuentan sobre la inquietud humana, sobre la voluntad profunda; y aun lo último se viene abajo si lo primero no subsiste. El "cogito ergo sum", se esfumaría también; me sería imposible decir: *yo pienso;* debería hablar impersonalmente: *piensa,* como decimos *llueve,* y ni aun eso, porque podría darse el caso que la idea fuera idéntica a la no-idea. Y esto es el nihilismo doctrinal que nos lleva al nihilismo moral.

La doctrina de la Evolución creadora de sí misma, al falsear radicalmente la noción de creación, choca, como ya lo hemos demostrado por extenso en otra parte ([29]), con los primeros principios de la razón. Admite, en efecto, un devenir *sin sujeto,* un movimiento sin móvil, un devenir *sin causa eficiente,* distinto de sí mismo, un devenir sin *causa final,* conocida por una inteligencia perfecta desde toda la eternidad. Defiende que esta evolución, creadora de sí misma, es *ascendente,* y por tanto, en ella *lo más nace de lo menos, lo más perfecto de lo menos perfecto;* rechaza el misterio de la creación, que se armoniza con los principios de causalidad eficiente, para sustituirlos por *el absurdo,* tomado como principio de todo: lo más que nace de lo menos sin causa eficiente ni finalidad propiamente dicha. Como alguien dijo, Dios, identificado con esta evolución, va de sorpresa en sorpresa, al ver cómo Él mismo deviene sin haberlo previsto.

Esta doctrina confiesa que el devenir, que para sí mismo es su razón de ser, es una *contradicción realizada;* pero olvida lo que advierte Aristóteles al final del libro IV de su *Metafísica:* que, si el principio de contradicción pierde su valor, *el devenir mismo no se distingue del no devenir.* En él el lugar de partida no se distingue del de llegada; luego se llega al fin antes de salir; el devenir, corporal o espiritual, se convierte en *inmóvil* y se confunde no con la inmovilidad del Ente subsistente, sino con la nada, la nada absoluta, que es no sólo la ausencia de toda existencia, sino también de toda posibilidad de existencia.

Es más cierta la verdad del principio de contradicción o identidad que la existencia de la tierra que nos mantiene; es

([29]) *Cf. De Revelatione,* c. VIII, art. 2.

de una certeza no sólo física, sino metafísica o absoluta; y sin ella todo se convierte en ininteligible. De otra manera, con la noción de ente, que erige este principio, se evapora la noción de lo verdadero y lo bueno y su oposición al error y al mal.

Éste es el vínculo que liga al entendimiento humano con la afirmación de *la primacía del ser sobre el devenir,* y que sirve de base a la filosofía tradicional, y, como confiesa el señor Bergson, "si nos abstraemos de los materiales deleznables que entran en la construcción de este inmenso edificio, una armazón sólida queda en pie, y esta armazón traza las líneas majestuosas de una metafísca, que es, a nuestro entender, la metafísica natural de la inteligencia humana ([30])".

¿Es cierto que Santo Tomás no estableció la trascendencia divina?

El señor Eduardo Le Roy, en su último libro ([31]), acusa, aunque bastante caballerosamente, a Santo Tomás de no haber establecido la trascendencia de Dios, su superioridad infinita sobre todo lo creado. Tras recordar (p. 118) la definición de *la persona* que el Doctor Común de la Iglesia aplica análogamente a Dios, el señor Le Roy, que no ha comprendido en absoluto la analogía, se conforma con escribir: "Es una locución tomada del lenguaje del derecho. Inútil es insistir en ella." Sin llegarlo a comprender, zamarrea a Santo Tomás, como un maestro de escuela, desconocedor de las riquezas de la razón natural, zamarrea a un chico que le responde según el sentido común. No se le alcanza que se trata aquí de tres perfecciones absolutas *(simpliciter simplices),* que no implican formalmente imperfección alguna: ente subsistente, entendimiento y libertad; y que pueden aplicarse a Dios *por analogía,* pero según su sentido *propio* y sin metáfora. Lo hemos explicado extensamente en otro libro ([32]) al examinar las objeciones, que aquí se reimprimen cual si no hubieran sido contestadas.

Las pruebas tomistas, se nos dice, de la existencia de Dios, no demuestran la trascendencia divina, más que recurriendo in-

([30]) *L'évolution créatrice,* p. 354.
([31]) *Le problème de Dieu,* pp. 30, 38-43, 118.
([32]) *Dieu, son existence et sa nature,* pp. 198 sgs., 200-208, 215-223, 531-545, 568, 780.

conscientemente al argumento de San Anselmo, y no tienen un valor superior a él. *(Cf. Le problème de Dieu,* pp. 38, 46, 94.)

Ya contestamos al señor Le Roy: San Anselmo habría dicho tan sólo: "el ente mayor que se puede concebir existe necesariamente por sí mismo, y no por otro, *si existe*". Podemos argumentar recíprocamente: "*Si existe,* el ente necesario debe ser el mismo Ente, debe ser con respecto al ente como A es A, en virtud del principio de identidad o de contradicción; de lo contrario tendríamos que remontarnos más arriba, hasta la identidad pura del *Ipsum esse subsistens,* que carece de límites y es infinitamente perfecto (33)." No se ha tenido, pues, que recurrir inconscientemente al argumento de San Anselmo, porque se ha establecido *a posteriori* que el ente necesario es exigido como una causa de lo que deviene.

Afirma el señor Le Roy, en varias ocasiones y de diversos modos, que las pruebas tomistas no demuestran la trascendencia de Dios *(cf. Le problème de Dieu,* pp. 30, 38, 39, 41, 43).

La prueba de la trascendencia divina dada por Santo Tomás se concreta rigurosamente con el principio de identidad o contradicción del que no se ha demostrado que podemos prescindir. Lo resumo así: En el seno de lo Absoluto no puede haber multiplicidad ni devenir. Pero el mundo es esencialmente múltiple y variable. Luego, Dios es real y esencialmente distinto del mundo. Ésta es la prueba dada por el Concilio Vaticano, sesión III, c. I (34). De otro modo: si el principio de contradicción es ley fundamental de la idea y de lo real, la realidad fundamental debe ser con respecto al ente como A es A, debe ser el Ente mismo eternamente subsistente, la Verdad misma siempre conocida, el Bien mismo siempre amado, la Inteligencia misma y el Amor por esencia: "Ipsum intelligere et Ipsum velle subsistens" *(cf.* Santo Tomás, Iª, q. 3, arts. 4, 7, 8; q. 4, art. 2; q. 7, art. 1; q. 9, art. 1; q. 10, art. 2).

Repite (p. 38) el señor Le Roy con Kant: "¿De dónde se deduce que esta inteligencia y esta sabiduría (exigidas por las

(33) *Cf. El sentido común y la filosofía del ser,* pp. 192-196.

(34) "(Deus) qui, cum sit una singularis, *simplex omnino et incommutabilis* substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus ... et super omnia ineffabiliter excelsus."

pruebas sacadas del orden del mundo) son *infinitas y creadoras?*"

Si hubiera comprendido a Santo Tomás se hubiera dado cuenta de que toda inteligencia que no es infinita, que no es la misma Inteligencia, y la Verdad misma, está *ordenada a la Verdad y al Ente* como el ojo para el color, y por tanto hay que remontarse hasta una Inteligencia suprema *ordenadora* que sea el "Ipsum intelligere subsistens". Éstos son los elementos de la filosofía tradicional *(cf.* Santo Tomás, Iª, q. 14, arts. 2, 3, 4).

La filosofía del devenir es la negación de la trascendencia divina

Si Santo Tomás no hubiera probado la trascendencia de Dios ¿la demostraría la filosofía del devenir o de la evolución creadora? Tras admitir que la realidad fundamental, fuente de todo, es *devenir,* ¿cómo, pues, demostrar que Dios es infinitamente superior a toda criatura corporal y espiritual, infinitamente movimiento corporal o espiritual, superior al tiempo, medida del movimiento? Si Dios es la evolución creadora, ¿cómo esta filosofía puede demostrar que *puede existir sin el mundo que evoluciona?* ¿Cómo respeta el dogma de la creación *de la nada y no ab aeterno?* Tiene la pretensión de que la expresión *ex nihilo* es inconcebible porque no comprende que esas palabras significan "ex nullo praesupposito subjecto" *(cf.* Santo Tomás, Iª, q. 45, art. 5, c. y ad 3).

¿Cómo puede conciliarse una filosofía del devenir con la verdad revelada de que Dios ha querido libremente crear el mundo *no ab aeterno,* que todo lo que hay fuera de él tuvo *un principio,* que el movimiento corporal y espiritual y que el tiempo tuvieron principio? (35).

Nos podemos dar cuenta de lo que queda de la trascendencia divina y del dogma de la creación, leyendo lo expuesto por el señor Le Roy en su último libro, pp. 91, 92, 93, 95, pp. 282-283. Leemos en las páginas 91-92: "La creación es inconcebible como acontecimiento histórico, con fecha fija, desconocida por nosotros por cierto, pero que puede ser asignada ... *Somos*

(35) *Cf.* Santo Tomás, Iª, q. 46, art. 2: "Utrum mundum incoepisse, sit articulus fidei."

víctimas de la imaginación cuando creemos idear un comienzo total del universo, según el modelo de su continuación temporal. Por la misma razón que la idea de la nada es una seudoidea... no somos capaces de concebir *el paso de la nada al ser*... El principio de causalidad sólo tiene jurisdicción sobre los fenómenos", etc.

"*En el fondo, la idea de causa primera es un ídolo de la deducción* (p. 93)."

Evidentemente, si la realidad fundamental es devenir, la noción de la creación *ex nihilo* es absurda. Pero si el ente se divide en potencia y acto, si el devenir requiere una potencia pasiva y una potencia activa, cuando la potencia pasiva se iguala a cero, hace falta una potencia activa infinita, única capaz de producir alguna cosa, hasta un granito de arena, *ex nihilo*, es decir (y aquí no existe una seudoidea) "ex nullo praesupposito subjecto" (36).

De otro modo. Si Dios no se distingue real y esencialmente del impulso vital, que es "una realidad que se construye", "una sucesión de saltos", "la evolución creadora", no se concibe sin el mundo que evoluciona, no puede existir antes que él, antes que el tiempo, en el único instante de la eternidad inmóvil. Bajo este concepto Dios no puede ser concebido sin el mundo.

Mucho más; no sería infinitamente perfecto, porque es un infinito en devenir. El señor Le Roy escribe en su último libro, p. 95, con respecto a lo que él llama la *teoría estática de la perfección:* "Nada más fácil contestar... *¿Por qué,* repito, *la perfección no ha de ser sencillamente lo infinito del progreso?... ¿Por qué lo perfecto no ha de ser una ascensión, un crecimiento, mejor que una plenitud inmóvil?*" ¿Por qué? Porque en esa evolución creadora ascendente, *el más nacería de lo menos,* y no es una cosa que se pueda admitir "sencillamente".

Item, p. 283: "No somos «naturaleza» acabadas y cerradas... Nuestra vida, por el contrario, es una creación incesante... Dios es a la vez inmanente y trascendente: inmanente en cuanto a su presencia eficaz e íntima, en cuanto a su acción inspiradora y actora en nosotros; trascendente en cuanto al infinito de creación y de realidad siempre más alta hacia la cual

(36) *Cf.* Iª, q. 45, art. 5, c. y ad 3. Cuando los teólogos dicen que los ángeles creados viven *fuera* de Dios, esta palabra *fuera,* no significa evidentemente *fuera localmente,* sino que los ángeles *no son Dios.*

sin límites nos arrastra y levanta, en cuanto a su carácter de principio inagotable."

El señor Le Roy mantiene, en resumidas cuentas, lo que otrora insertó en la "Revue de Métaphysique et de Morale", en julio de 1907, p. 512, para caracterizar la trascendencia de Dios: "Si declaramos a Dios inmanente es porque le consideramos *lo que ha devenido* en nosotros y en el mundo; mas para nosotros y para el mundo queda siempre *un infinito por devenir,* infinito que será creación propiamente dicha, no simple desarrollo; y desde este punto de vista *Dios* se presenta como *trascendente.*"

Es afirmar que Dios no será nunca infinitamente perfecto y, en la evolución creadora ascendente, la gracia, de la que aun queremos hablar mucho, no constituye un nuevo orden, infinitamente superior al de la naturaleza. Se nos acaba de decir: "No somos naturalezas acabadas y cerradas"; la gracia es un momento de la evolución y el cristianismo también, el momento de mayor elevación, pero nada más. ¿A dónde va a parar su sobrenaturalidad esencial? Continuamos en el puro modernismo condenado (Denzinger, 2.058, 2.078 y 2.094 sgs.).

Es evidente que el símbolo pragmático de la personalidad divina, que se quiere todavía conservar aquí, envuelve una metafísica panteística del *devenir,* que está en oposición radical con lo que el Concilio Vaticano nos expone sobre la *distinción real y esencial* del Creador y de la criatura, en cuanto está en oposición con el principio de identidad o de contradicción, ley fundamental del pensamiento y de lo real *(cf.* Denzinger, 1.782, 1.804).

La nueva prueba que se nos propone y la seudofinalidad. El camino del nihilismo doctrinal

Después de esto ¿qué valor puede tener la prueba de la existencia de Dios propuesta por el señor Le Roy con los títulos: La inquietud humana; el problema de la voluntad profunda; la fe en Dios, etc.?

Es cierto que hay allí un comentario de Pascal que hace esfuerzos por conservar la prueba de la existencia de Dios por el deseo de felicidad y las aspiraciones del alma humana. Al leerlo vienen a la memoria las palabras de San Agustín: "irre-

quietum est cor nostrum donec requiescat in te", y también el principio de la Iª-IIªᵉ de Santo Tomás. Se llega a recordar algunas elevaciones de los místicos; ¿pero consigue el señor Le Roy, aunque inconscientemente, otra cosa que una reproducción *in simili?*

Esta prueba del deseo natural de felicidad —lo veremos mejor más abajo ([37])— no tiene ninguna fuerza sin el principio de finalidad con todo su valor ontológico y trascendente. Este principio nos dice que todo agente obra por un fin, que un deseo *natural* no puede existir *en vano*. ¿Por qué? Primero, porque el *deseo* y el amor tienden, no hacia la noción de bien que existe en el espíritu, sino hacia el bien que hay en las cosas; y segundo, un deseo *natural* o creado inmediatamente no sobre la imaginación o sobre un concepto más o menos erróneo de la razón razonante, sino sólo sobre la *naturaleza* de la inteligencia y de la voluntad, no es más inútil que esa naturaleza, sobre todo si es un deseo *de exigencia*, como es el que estamos tratando, y que no nos conduce por encima de nuestra elevación al orden sobrenatural.

Nuestra voluntad, *por su misma naturaleza*, desea un bien sin límites, tanto menos en cuanto es naturalmente cognoscible. ¿Por qué? Porque está naturalmente iluminada, no por los sentidos o la imaginación, sino por la inteligencia, que concibe el bien universal.

Si, pues, la naturaleza humana especificada por el bien universal existiera y si el Soberano Bien naturalmente cognoscible no existiera, se daría una contradicción psicológica; la voluntad, por naturaleza, tendería hacia un bien sin límites y no tendería. Santo Tomás lo ha demostrado magníficamente, Iª-IIªᵉ, q. 2, arts. 7 y 8.

Todo esto se mantiene, si existe una naturaleza del alma, una naturaleza del entendimiento especificado por el ente inteligible, una naturaleza de la voluntad especificada por el bien universal. Todo se mantiene, si el obrar presupone el ser y la manera de obrar la manera de ser; si cada ente tiene su propia naturaleza, sobre todo si el *ente es el ente*, y se opone a la nada en lugar de identificarse con *un devenir* que sería su propia razón. De otro modo, esto se mantiene, si el principio de contradicción tiene un valor ontológico y trascendente, y por consiguiente también los principios de causa eficiente y de finalidad; si el orden de los agentes corresponde al de los fines; si hay alguna cosa más allá de nuestra idea; si a la representación corresponde un representado ([38]).

([37]) II parte, cap. V.

Pero evidentemente esta prueba de la existencia de Dios pierde toda consistencia, al confundir el ente y el no ente en un devenir sin causa, y que, a pesar de estar orientada hacia la perfección, no alcanzaría jamás la perfección soberana del Ente, de la Sabiduría y del Amor. Sólo hay aquí una *seudofinalidad:* la atracción ejercida por un soberano Bien que no tendrá una constitución perfecta, y que lo único que tiene de Soberano Bien es el nombre. Caemos en el nominalismo absoluto.

¿Qué conclusiones adoptar? Pío X decía *(Sacrorum Antistitum):* "Magistros autem monemus ut rite hoc retineant Aquinatem vel parum deserere praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse. *Parvus error in principio,* sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, *est magnus in fine.*"

Si una imperceptible desviación en el vértice de un ángulo toma proporciones enormes al prolongar indefinidamente sus lados; si un error en un cambio de agujas causa un descarrilamiento espantoso; ¿qué sucederá si comenzamos poniendo melinita bajo los primeros principios, leyes fundamentales de la idea y de lo real? ¿Cómo entonces, no vamos a llegar a la definición modernista de la verdad, condenada en el decreto *Lamentabili?* "*Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur*"

([38]) En una clase de filosofía, un profesor, idealista convencido en apariencia, dice: "No podemos comprender nada fuera de nuestras ideas"; un alumno, que no tenía nada que perder, se permite toda clase de faltas de respeto. El profesor idealista no deja de reprenderlo. El joven rebelde responde: "«Esse est percipi», como dice Berkeley, nada podemos comprender fuera de nuestras ideas. ¿Cómo sabe usted, señor, que fuera de su idea existo y que digo o hago esto o aquello? ¿Cómo puede uster calificar mis actos, *como cosa en sí*, si pueden a un tiempo ser convenientes e inconvenientes, razonables e irrazonables?" "Sean como fueren, salga de clase." "Salgo, señor, aunque fuera de su idea (juicio de existencia). Salgo y al mismo tiempo no salgo, puesto que se puede decir a un tiempo salir y no salir. Es *inconcebible*, por lo que usted dice, *pero puede ser realizable.* Para mí lo *realizable* y lo *real existen algo más allá de las ideas;* son su *objeto extramental.* «Objectum intellectus est ens.»"

(Denzinger, nº 2.058). Desaparece toda verdad inmutable, la verdad deja de ser la conformidad de nuestro juicio con algo inmutable y se convierte en la conformidad de nuestras ideas con la vida siempre variable, como se ha dicho, sin darse cuenta de la inmensa repercusión de la siguiente fórmula, cierta en lo que afirma, falsa en lo que niega: "*Veritas est adaequatio mentis et vitae.*" ¿En este caso lo *falso* se distingue de lo que es *menos cierto* en el estado actual de nuestros conocimientos? ¿El *mal* se distingue esencialmente de lo que es sólo *menos bueno*? ¿Ser traidor a la patria está mal o está menos bien que serle fiel, menos conforme a las ideas modernas, que, a pesar del crecimiento del comunismo internacional, conservan gran parte de patriotismo?

¿A dónde vamos a parar siguiendo este camino, y cómo abrazando los principios de la filosofía del devenir, podemos zafarnos de la primera proposición del *Syllabus*, bajo la que cae un bergsoniano convencido, el señor Juan Weber, al escribir, en la "Revue de Métaphysique et de Morale", 1894, pp. 549-560: "La moral, al colocarse sobre el terreno donde salta sin cesar, inmediata y llena de vida, la invención, al colocarse como la más desaprensiva usurpación del mundo de la *inteligencia* sobre la *espontaneidad*, tenía que recibir continuos mentís de la innegable *realidad del dinamismo y creación* que es nuestra actividad... Contra esas morales de ideas, levantamos la moral o mejor, la amoral del hecho... *Llamamos «bien» a lo que triunfa...*

"El hombre genial es profundamente inmoral, pero no es propio de alguien el ser inmoral... El «deber» no está en ninguna parte y lo está en todas, porque toda acción tiene un valor propio absoluto"? Hemos llegado a la negación de la finalidad no sólo en la naturaleza, sino hasta en lo más íntimo que tiene la vida humana.

Si en realidad no existe nada absolutamente inmutable, si el ser no se opone a la nada, sino que se identifica con ella en un devenir sin causa, entonces deja de existir *la distinción absoluta, necesaria, inmutable, entre el bien y el mal*; existe, como lo defiende el nominalismo radical, una distinción contingente, libre, siempre variable; el mal deviene un bien menor, un momento de la evolución que hay que superar. ¡Que hay que superar!, con la condición de sentar contra el señor

Juan Weber, que la evolución DEBE ser ascendente, en el sentido de la *moralidad relativa* que subsiste, no se sabe cómo, después de la desaparición de la *moral absoluta*, después de la desaparición de la distinción necesaria, inmutable y eterna entre el bien y el mal. El señor Le Roy sienta "la primacía de lo moral", mas ésta se esfuma si se le niega la primacía metafísica al Ente.

Así, se cae de lleno bajo la primera proposición del *Syllabus* de Pío IX, de la que hemos citado más arriba sólo el principio y que entera dice así: "Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, *Deusque reapse fit in homine* et in mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac *una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et justum cum injusto*" (Denzinger, *Enchiridion*, nº 1.701).

Negado el valor del principio de contradicción como ley fundamental de la idea y de lo real, ¿cómo evadirnos de estas consecuencias? Por ejemplo, los señores Le Roy y Bergson, ¿cómo distinguen *esencialmente el espíritu* de la materia, el *entendimiento y los sentidos*, si el objeto del entendimiento es *el cuerpo sólido*, captado por los sentidos, y no el *ente inteligible* y sus leyes universales y necesarias? ¿Qué distinción hacen entre la *necesidad* y la *libertad*, cuando reducen la última a una simple *espontaneidad*? (39). ¿Cómo distinguen *absoluta y necesariamente* lo *verdadero* de lo *falso*, el *bien* del *mal*, lo *justo* de lo *injusto*? Si desde la eternidad no existe, soberanamente perpetua, la Verdad misma, la Sabiduría misma, no existirán nunca, y jamás la evolución creadora nos dará una norma absoluta para distinguir lo justo de lo injusto, el bien del mal. La moral, carente de la idea objetivamente fundada del Soberano Bien, perfecto por esencia, fin último del hombre, quedará, como la moral kantiana, como un planeta sin sol, como una tierra árida y triste incapaz de producir fruto alguno. Sobre todo, no dará un solo fruto para la eternidad, porque no ve que la *incomparable riqueza del momento presente*, por frío que sea en apariencia, no nace de que ese momento está comprendido entre otro ya pasado y lo incierto de

(39) J. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, nueva ed., 1ª parte, caps. V y VI.

lo por venir, sino que *coexiste* con el *único instante de la eternidad inmóvil* y que hay un modo sobrenatural de vivirlo para que el mérito que puede encerrar se realice no sólo como tendencia en perpetua evolución, sino que también nos conduzca verdaderamente al último fin y permanezca durante toda la eternidad.

Resumiendo: la prueba de la existencia de Dios pierde toda fuerza desde el momento que se pone en duda el valor ontológico y trascendente del principio de finalidad en que se apoya. Estudiemos de más cerca este principio, su verdadera fórmula, su necesidad y su universalidad.

IV. EL PRINCIPIO DE FINALIDAD

Su verdadera fórmula y su valor

Desde hace unos años hemos tenido que defender, contra kantianos y positivistas, la necesidad y el valor, a la vez ontológico y trascendente, del principio de causalidad eficiente, en el que se apoyan las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. El principio de finalidad, que hoy está expuesto a caer bajo tan formidables ataques, no carece de menor importancia. Ha sido formulado de muy diversos modos: *Todo lo que se realiza, se realiza a la vista de un fin;* o también: *La naturaleza no obra en vano; todo agente obra por su fin; cada cosa está destinada a su operación;* de otro modo: *Una tendencia natural no puede carecer de fin o de objeto;* y por último: *Lo imperfecto es a lo perfecto como lo relativo a lo absoluto.*

La posición del problema nos la da el enunciado de las opiniones contrarias.

Los materialistas y mecanicistas niegan la existencia de la finalidad en las cosas con la misma facilidad que el propio principio. No admiten, en los hechos naturales, más que causas materiales y eficientes, excluída toda causa final. En contra del sentido común de todos, no vacilan en decir: el ojo no está hecho para ver, sino que el hombre ve porque tiene ojos; el pájaro no está dotado de alas para volar, sino que vuela porque tiene alas ... Lo mismo, en el orden de la acción humana, el materialismo sólo admite el bien deleitable o útil, como si entre el hombre y el animal existiera la única diferencia de grado. Este sistema rechaza el *bonum honestum,* el bien honesto, que es bien en sí, independiente de la satisfacción o de la utilidad que deriva de él, y el fin por el que debemos obrar. El materialismo, naturalmente, no concibe otro *fin* que el material, como término de nuestro obrar, como

el punto es término de una línea; como si el fin del estudio no fuera la busca de la verdad, que es lo que pretende el alumno estudioso, sino el terminar cuanto antes el curso, que es lo que desea el perezoso. De igual modo no tendría nuestra vida un *fin* supremo (Dios y la vida eterna), sino sólo un *término* fatal: la muerte y la disolución del cuerpo. En todos los órdenes de las ideas, el materialismo niega la finalidad que subordina lo imperfecto a lo perfecto. Trata de explicar el mundo a la inversa; y esta reducción de lo superior a lo inferior (vida intelectiva explicada por la sensación; ésta por la vida vegetativa, que se reduce a las fuerzas físicoquímicas) es la esencia misma del materialismo.

Esta posición que niega radicalmente la finalidad de la naturaleza fué preparada por Descartes y Spinoza, filósofos que restauraron el mecanicismo de Demócrito y Epicuro, reduciendo la física a la matemática, que hace abstracción de la finalidad.

Descartes argüía especialmente contra la *finalidad externa*, porque según ella los seres inferiores están ordenados a los superiores; los cuerpos inorgánicos a las plantas, éstas a los animales y éstos al hombre. En los *Principios*, libro I, cap. 28, admite la finalidad *interna*, que ordena a la conservación del viviente su organismo y su operación: y en esto se manifiesta a los ojos de la razón natural la intención de Dios, autor de la naturaleza. Aunque la finalidad externa de algunas criaturas escapa a nuestra ciencia rudimentaria, su finalidad interna es un hecho innegable: es difícil, por ejemplo, saber para qué sirve la víbora, pero es evidente que sus órganos y sus operaciones están ordenados a su conservación y su reproducción. Descartes no quería negarlo. Pero, en la misma obra *(Principios*, III, 37), toma de nuevo la tesis de Demócrito y Epicuro —tesis que coincide con la posición de los mecanicistas evolucionistas contemporáneos—; es a saber: la naturaleza entera se puede explicar por las solas causas eficientes y las leyes del movimiento local, abstrayéndole toda finalidad. Según él, "aunque supusiéramos el caos de los poetas, se podría demostrar que, gracias a las leyes de la naturaleza, esta confusión puede llegar poco a poco al orden actual. Son tales las leyes de la naturaleza que la materia debe adoptar *necesariamente* todas las formas de que sea capaz..." Esto es repetir: los órganos de los sentidos no han sido dados a los animales *para* la sensación, sino que el animal siente, mecánicamente, porque esos órganos se han formado mecánicamente por la concurrencia vital y la selección natural; tesis defendida más tarde por Darwin, Spencer, Haeckel, W. James.

Por el contrario, Leibnitz demostraba la contingencia del orden de la naturaleza, probando que la admirable disposición de las distintas partes de los cuerpos orgánicos, no podía deducirse necesariamente de las leyes mecánicas. Lo mismo en nuestros tiempos, el señor Boutroux en su obra *La contingencia de las leyes de la naturaleza.*

Más tarde, el señor Eduardo Le Roy ha negado el valor de la prueba de la existencia de Dios por el orden del mundo, tal y como fué expuesta por Santo Tomás. Para Le Roy, la afirmación de la finalidad natural, aun interna, es antropomorfismo o vana asimilación de la acción de los agentes naturales a la acción humana, que es la única de la que podemos afirmar con certeza que está dirigida a un fin. Tanto el empirismo como el racionalismo subjetivista no pueden concebir de otra forma la finalidad. Según ellos, sólo la percibimos como un hecho de experiencia interna, o como una forma *a priori* y subjetiva de la razón. De aquí obtenemos una ley particular: *el hombre obra por un fin;* pero en vano extendemos esta ley a los agentes inferiores en virtud de una analogía superficial establecida arbitrariamente entre sus operaciones y las nuestras. La finalidad no se impone como una ley de la acción como tal: se aplica sólo a la acción del hombre.

La finalidad, pues, no está en la constitución íntima de los agentes naturales; es un elemento añadido por nuestro entendimiento para clasificar cómodamente los fenómenos.

Entre los modernos defensores del principio de finalidad algunos no admiten ni su necesidad, ni su evidencia. Pablo Janet, por ejemplo, no consigue llegar a la completa evidencia de este principio; quizá porque no lo ha formulado con todo rigor. Sólo la expresión general: "todo tiene un fin", fija su atención; y observó: No veo *a priori.* antes de que se me demuestre la existencia de una Providencia universal, que todo lo que existe y obra, sin excepción, esté ordenado a un fin, así como es producto de alguna causa eficiente.

Paralelamente, algunos escolásticos contemporáneos [1] han sostenido que antes de la demostración de la existencia de la Providencia, no es rigurosamente cierto, ni para el sentido común ni para la razón filosófica, que un deseo natural e innato no pueda existir sin objeto o que una operación natural no pueda existir sin un fin.

En este caso, la existencia de un ordenador supremo no llegaría a ser conocida "cierta" y "fácilmente" en el orden del mundo; de donde para muchos, a falta de una sana doctrina, la ignorancia invencible de la existencia de Dios, autor de la naturaleza. Parece que esta teoría arrastra también a esta otra conclusión: con anterioridad a la demostración de la Providencia divina, el sentido común por sí mismo no alcanza un conocimiento rigurosamente cierto de que nuestra voluntad está esencialmente ordenada a la busca del bien honesto y a la fuga del mal. En efecto, el primer principio de la razón práctica, "bonum est faciendum et malum est vitandum", presupone el principio especulativo de la finalidad [2]; si este último, independientemente de la prueba de la existencia de Dios, es falso, el primer principio de la razón práctica dejará de ser de evidencia inmediata y el caso podrá llegar a ser sin duda de ignorancia invencible, quitando con ello, a los mismos adultos, cuyo número es grande, el mérito y la responsabilidad.

Mas, si el principio de finalidad es falso en metafísica general antes de recurrir a la teodicea, ¿por qué un principio similar sería más cierto, como es: nuestra inteligencia está ordenada al ente y a la verdad; los sentidos, a las cualidades sensibles? Tendríamos entonces que buscar con Descartes el criterio supremo de certeza en la realidad de Dios, autor de nuestro entendimiento y de nuestros sentidos. ¿Cómo demostrar con firmeza la existencia de Dios, antes de alcanzar ese criterio? El problema del valor del principio de finalidad es, pues, de los de mayor cuantía: ¿es un principio de evidencia inmediata?

Muchos filósofos antiguos y algunos modernos, admiten

(1) Por ejemplo: P. de Munnyck, *Praelect. de exist. Dei.*
(2) *Cf.* Santo Tomás, *Suma Teológica*, Iª-IIª, q. 94, art. 2. Citaremos de ahora en adelante la *Suma Teológica* por la división de sus partes, sin mencionar el nombre de Santo Tomás ni el de la obra.

este principio como evidente y necesario antes de cualquier prueba de la existencia de Dios. Así piensan Santo Tomás y la mayoría de los escolásticos. Fuera de la escuela, Jouffroy, Ravaisson, Hartmann, Lachelier, etc., sienten lo mismo. Al comienzo de su *Curso de derecho natural*, Jouffroy decía, al buscar las verdades sobre las que descansa el orden moral: "La primera de estas verdades es el principio de que *todo ente tiene un fin.* Semejante al principio de causalidad, tiene toda la evidencia, toda la universalidad, toda la necesidad, y nuestra razón no concibe una preferencia del uno sobre el otro." Igualmente Ravaisson: "Concebimos, como necesario, que la causa encierre con la razón de principio, la razón de *fin* a donde tiende la dirección [3]." Para Lachelier la inducción se funda tanto sobre la causa final como sobre la causa eficiente [4].

Creemos que el enunciado de las diversas opiniones esclarece suficientemente la naturaleza del problema. Para resolverlo a la luz de la doctrina tomista, trataremos sucesivamente de:

1. Cuál es la mejor fórmula del principio de finalidad.
2. Su necesidad y evidencia.

Seguiremos después con sus corolarios y principales aplicaciones.

I. Fórmula exacta del principio de finalidad

Algunos filósofos, como Pablo Janet, han propuesto una fórmula muy general: *todo está ordenado a un fin;* en otros términos: todo lo que se hace, se hace por un fin; nada se hace en vano.

Pero la necesidad de este principio no sirve claramente, ya que en el mundo se encuentran muchas cosas llegadas a ser accidentalmente o por efectos de la casualidad: las numerosas cresterías de una sierra se produjeron accidentalmente y su forma no parece corresponder a un fin determinado. Este principio: *Todo lo que se hace está ordenado a un fin,* no es, pues, necesario ni evidente; y Janet lo confesaba, uniéndose en esto a los empíricos. ¿Qué vamos a responder?

Que esta fórmula es demasiado general y confusa. Hay que

(3) *Rapport sur la Philosophie en France*, 2ª ed., § 36.
(4) *Le fondement de l'induction.*

encarar primero el principio en la naturaleza misma de los seres y de sus operaciones naturales y no en lo que sucede accidentalmente, ya que lo accidental presupone lo esencial y necesario. Es más, el fin ejerce inmediatamente su causalidad sobre el agente que mueve o atrae, y solamente por intermedio de éste influye sobre el paciente para determinarlo. Luego, la verdadera fórmula del principio de finalidad no es: *Todo ente está ordenado a un fin.* Expresado así, este principio no es aplicable a cualquier ente: Dios, en efecto, razón absolutamente suficiente de sí mismo, como no ha sido causado tampoco está ordenado a un fin: es independiente de cualquier causa extrínseca. No basta tampoco expresar de una manera indeterminada: *Todo lo que se ha hecho, está hecho mirando a un fin.*

Hay que hablar con esa precisión de la que Aristóteles ([5]), Santo Tomás y los escolásticos no se han apartado jamás: *Todo agente obra mirando un fin.* "En efecto, el fin es causa porque mueve al agente a su operación. No es la primera en el ente, sino solamente en la intención." "Donde no hay acción, no hay tampoco causa final", como se ha dicho en el tercer libro de la *Metafísica* ([6]). En ese pasaje de la *Metafísica* al que se refiere Santo Tomás, Aristóteles advierte que la matemática, haciendo abstracción de la causa eficiente y del movimiento, desprecia de hecho, la causa final. Las matemáticas no demuestran nada apoyándose en la noción de *bien.* Y entonces se dice vulgarmente: el hombre tiene dos manos porque con ellas puede más fácilmente y *mejor* ejecutar los conceptos de la inteligencia (escribir, por ejemplo, lo que no podría hacer si tuviera solamente pies), no se demuestra que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, porque es *mejor* que así sea. He aquí por qué Spinoza, al querer aplicar el método matemático a la física y a la ontología rechazó la finalidad, no demostrando que no existe, sino despreciándola prácticamente, como consecuencia de su método exclusivo, que él consideraba equivocadamente de aplicación universal, y del cual prácticamente abusó.

([5]) *Cf.* ARISTÓTELES, *Física,* l. II, entero, sobre todo caps. 6, 7, 8, 9 y comentario de Santo Tomás, lecciones 13, 14, 15.

([6]) SANTO TOMÁS, *De Potentia,* q. 5, art. 1; III *Metaphys.* (com. 12), c. 2, lecc. 4, nº 375 (ed. CATHALA).

El fin es, pues, causa en relación con el agente porque es la primera en el orden intencional, aunque sea la última en la ejecución (Iª-IIªᵉ, q, I, art. I, ad 1). Luego, la verdadera fórmula de nuestro principio es la fórmula clásica: "*Omne agens agit propter finem*"; *todo agente obra por un fin.*

Aclararemos pronto que hay que entenderlo de distinta manera según se trate de un agente intelectual o de un agente natural privado de razón.

Esta fórmula aclara las demás

En efecto, presupuesta su certeza, se comprende que todo lo que *está hecho de una manera no accidental (per se) está hecho mirando a un fin,* ya sea efecto de la naturaleza o de una voluntad. ¿Por qué esto así? Santo Tomás responde (Iª, q. XLIV, art. 4): "El agente y el paciente en tanto son tales en cuanto tienen un solo y mismo fin, aunque bajo aspectos distintos. Es una y misma la cosa que el agente tiende a comunicar y el paciente tiende a recibir." También, admitida la finalidad *interna* de los agentes naturales, se puede probar la finalidad *externa* de los seres de orden inferior que son *utilizados* por sus superiores para su conservación. El superior, en efecto, no podría usar del inferior si este último no fuera apto para este uso. El animal no puede sustentar a la planta si ésta no está destinada a tal uso; el fin del agente y del paciente es el mismo. Con esto se comprende esta otra fórmula: *El inferior está destinado al superior, lo imperfecto a lo perfecto.*

Con esto, igualmente, queda esclarecido el adagio: *Un deseo natural no puede ser inútil,* trátese de un deseo natural de obrar (todos los hombres desean naturalmente saber; luego, la ciencia no puede ser un imposible), trátese de un deseo natural de recibir algo que conviene esencialmente a la naturaleza del que lo desea (como el rumiante apetece la hierba, como el hombre desea la bienaventuranza, por lo menos la bienaventuranza natural, soberano bien en este orden). A esta profunda tendencia no puede faltarle el objeto, en virtud del principio de finalidad: de lo contrario, el agente no obraría por un fin.

Del mismo modo se dice que *todo está destinado a su ope-*

ración no porque la substancia está subordinada al accidente, sino —como lo advierte Cayetano— porque es *operante por sí mismo*, "propter semetipsam operantem".

Aun podemos formular con menos palabras el mismo principio y decir: *la potencia tiende al acto*, la potencia activa a obrar, la potencia pasiva a recibir... Lo mismo: *la materia tiende a la forma;* y como toda forma substancial, según Santo Tomás (IIIª, q. LXXVI, art. 3), está entera en el todo y entera en cada una de las partes del todo, se deduce que la finalidad tomada bajo este aspecto, no es una entidad sobrepuesta arbitrariamente por la imaginación, y posterior al ente, como pretende E. Le Roy, sino que pertenece a la constitución intrínseca del ente.

Las diversas fórmulas citadas del principio de finalidad se iluminan mutuamente, según se encaren las cosas *a priori* o *a posteriori;* desde arriba o desde abajo; pero la mejor de todas es el clásico adagio: "omne agens agit propter finem". Sirve hasta para el agente divino. Naturalmente, no obra para adquirir un bien sino que se propone comunicar una participación de su bondad (Iª, q. XLIV, art. 4). Y esto es obrar por un fin. Por el contrario, hablando de Dios no podemos decir: "potentia dicitur ad actum". Pues Dios es acto puro; su potencia no es en Él principio de acción, sino sólo principio de sus efectos *ad extra* (Iª, q. XXV, art. 1, ad 3).

Sentido analógico de esta fórmula

¿Cómo hay que entender el principio así formulado? Tiene evidentemente significación analógica, según se aplique a Dios, a los agentes intelectuales creados, o a los agentes naturales desprovistos de entendimiento.

De hecho, los términos *agente, obrar, acción,* se usan analógicamente con respecto a la causa primera, a la causa segunda, y entre las causas creadas, a la causa principal y a la causa instrumental. Por consiguiente, la *finalidad* se aplica por vía de analogía al fin supremo y a los fines subordinados. El principio: *Todo agente obra mirando a un fin,* debe, pues, tomarse analógicamente, en cuanto hay proporcionalidad, o semejanza proporcional, entre los agentes diversos y entre sus fines correlativos.

El término general de *fin,* como el de acción, no tiene siempre absolutamente el mismo sentido; según la expresión de Aristóteles no es unívoco ni por tanto equívoco; es un análogo de proporcionalidad. Pero el análogo de proporcionalidad contiene implícitamente y en acto todos sus analogados, de los cuales no puede ser perfectamente separado por la abstracción: tal proporcionalidad no podría ser distintamente conocida sin que, por el mismo hecho, se consideren sus miembros. También, para comprender plenamente este mismo principio, que se extiende, en formas distintas, en distintos órdenes, debemos destacar rápidamente sus analogados; dicho de otra forma, sus múltiples modos de ser, en realidad estrictamente distintos, pero en cierto modo (es decir, proporcionalmente) semejantes, "*simpliciter diversa, secundum quid eadem*".

1º *Los agentes dotados de entendimiento* obran mirando a un fin "directive formaliter", esto es, conociendo la finalidad misma (ipsam rationem finis) y, bajo esta luz, disponiendo y orientando los medios hacia la meta conocida como tal. "Hoc quidem, dice Santo Tomás (Iª, q. XVIII, art. 3), non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis et ejus quod est ad finem, et unum ordinare ad alterum." Propio del sabio es *ordenar*. La inteligencia sola, cuyo objeto es, no el color o el sonido, sino *el ente,* es capaz de advertir la razón del fin y de captar, dentro de este fin, *la razón de ser* de los medios que le conducen a conseguirlo.

2º Los animales carentes de razón obran por un fin, *directive, non formaliter sed materialiter tantum,* es decir, conociendo la cosa que es su fin. Así, el animal que ha visto su presa a cierta distancia no es un nuevo paciente en el movimiento a que se siente arrastrado: en cierto modo se mueve a sí mismo activamente hacia ella; también la golondrina al recoger las briznas para construir su nido (7).

Este conocimiento material del fin es ya admirable, y la

(7) "Est enim duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali creaturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et aestimationem naturalem" (SANTO TOMÁS, Iª-IIªᵉ, q. VI, art. 2; *cf.* Iª-IIªᵉ,

Escritura lo propone como ejemplo a los pecadores, que viven en la ignorancia culpable de su fin. "Cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui: Israel autem me non cognovit" (*Is.*, I, 3). "Milvus in coelo cognovit tempus suum, populus autem meus non cognovit judicium Domini" (*Jerem.*, VIII, 7).

Aun más, en razón de este conocimiento rudimentario de su fin, algunos animales son capaces de adiestramiento, los perros, por ejemplo; hasta se les puede conceder una clase de *discursus* material constituído por asociación de imágenes y de enlaces empíricos ([8]).

3º Los *agentes naturales* carentes de todo conocimiento, hasta sensible, obran mirando a un fin, *executive tantum* ([9]). Son las plantas y los cuerpos inorgánicos, que obedecen a la finalidad sólo dentro del plan de la ejecución, pero de acuerdo a un orden admirable y preestablecido. Así la piedra tiende al centro de la tierra y todos los cuerpos se atraen por la cohesión del universo en lugar de dispersarse en todos los sentidos.

Queda, pues, claro, que el principio de finalidad, *omne agens agit propter finem*, debe ser entendido analógicamente, siguiendo la naturaleza misma del agente cuya causa es. El ser racional obra por un fin, *directive formaliter;* el animal, *directive materialiter;* la planta y el cuerpo inanimado, *executive tantum*.

En cuanto al problema del valor universal y de la evidencia del principio de finalidad, con anterioridad a la prueba de la existencia de Dios, la dificultad es grande en lo que respecta a los agentes naturales carentes de todo conocimiento. Ésta es la cuestión que vamos a abordar en seguida.

II. ¿CUÁL ES EL VALOR DE ESTE PRINCIPIO?

¿Es evidente para nosotros con anterioridad a la demostración de la existencia de Dios y de su Providencia, que todo

q. 1, art. 2; q. XI, art. 2 y I, q. XVIII, art. 3. Véase en *Tabula aurea: finis* 39).

([8]) *Cf.* SYRI, O. P., *Universa philosophia Aristotelica-Thomistica physica*, pp. 128, nº 7, 8, 9; 129, nº 17; 130.

([9]) "Inveniuntur quaedam quae movunt seipsa ... solum quantum ad executionem motus ... Forma per quam agunt et finis propter quem agunt, determinatur eis a natura ..." (I, q. XVIII, art. 3).

agente, hasta los faltos de conocimiento, obra mirando a un fin, que los seres naturales y sus facultades están ordenados a algo, de tal manera que de la evidencia de este orden podemos probar la existencia de un ordenador universal?

Santo Tomás responde con claridad: 1º *A posteriori*, el examen de la naturaleza nos permite admitir con certeza la finalidad; 2º *a priori*, el principio de finalidad se impone como evidencia inmediata.

¿Qué nos dice el estudio de la naturaleza? ¿Hay en ella una finalidad?

El primer punto lo demostró Aristóteles en el II libro de la *Física*, donde también trata del acaso y la suerte. Su argumento lo resume Santo Tomás de este modo (prueba de la existencia de Dios, vía 5ª): "Seres hay sin conocimiento, como los cuerpos inorgánicos, que obran mirando un fin; se demuestra por el hecho de que siempre, o casi siempre, obran en el mismo sentido para obtener lo *mejor* para ellos. Luego, no obran por casualidad, sino para obtener un fin ([10])."

En este pasaje, Santo Tomás trata primero de la finalidad interna que hace que el agente natural obre por su propio fin. Esta finalidad interna queda patentizada por el hecho de que los agentes naturales obran de modo de alcanzar lo que es *mejor* para ellos. El término de su acción no es sólo lo que lo acaba, como el punto es el término de una línea, como la muerte es la terminación de la vida; es además *fin*, es decir, algo *último y mejor* en lo que descansa el apetito, como había sido ya advertido por Aristóteles, después de Sócrates y Platón; y ese algo que es, para la acción, lo último y lo excelente que alcanza, merece ser llamado fin: lo que mira el agente para obrar, *ultimum et optimum, cujus gratia aliquid fit:* τὸ οὗ ἕνεκα. Y esto es evidente, no sólo para los sentidos o la imaginación, sino también para la razón espontánea o sentido común, razón reflexiva o filosófica. Los niños, ¿no preguntan sin cesar el porqué y el fin de las cosas? ¿Cómo lo harían si no vislumbraran, aunque confusamente, el principio de finalidad?

Y no se puede afirmar que el orden de la naturaleza (adap-

([10]) I, q. II, art. 3.

tación de los medios al fin) es accidental, imprevisto, casual. Los felices hallazgos de la casualidad se presentan raras veces, mientras que en la naturaleza es ley *constante* o *habitual* que los agentes tiendan *a lo mejor* (*cf.* III *C. Gentes*, cap. 3). Esta *fijeza* de la tendencia no tiene razón de ser, es ininteligible, si es sólo un efecto del azar.

La razón espontánea, o sentido común, ante el orden admirable del universo, capta la finalidad en la actividad natural como en una obra maestra que a la postre imita a la naturaleza. Si examinamos un reloj, no sólo con los ojos, sí que también con la razón, nos damos cuenta que todas aquellas ruedas y su movimiento tienen razón de ser en función de un fin que persiguen (ultimum et optimum): marcar la hora. Luego, la causalidad final interviene con tanto derecho como la eficiente. De igual manera, el espectáculo de la naturaleza, la armoniosa disposición de los elementos cósmicos, su ordenado encadenamiento, sus mutuas relaciones, ponen de manifiesto que existen en ellos medios y fines, o sea la existencia de la finalidad. El ojo sirve para ver, el oído para oír, los pies para andar, las alas para volar. No afirmamos, pues, la finalidad de la naturaleza, por una mera analogía superficial entre el mecanismo artificial y la actividad natural: sino que, tanto en la naturaleza como en el arte, la inteligencia percibe la razón de *fin* en lo que es *último y mejor:* obra maestra de arte o término de la actividad natural.

Objetaron los mecanicistas: Todo eso tiene una sencilla explicación, sin recurrir a la finalidad, con el solo juego de las causas materiales y eficientes. Así, en una olla llena de agua hirviendo, hay la misma cantidad de materia, de calor y de movimiento que en un águila en pleno vuelo. Puede ser cierto, se les ha contestado, que se necesite la misma cantidad de energía física para hacer hervir el agua que para que vuele el águila: pero por otra parte encontramos diferencias: sobre la olla hay una tapadera, mientras que el águila se mantiene gracias a poderosas alas dispuestas para el vuelo; la olla permanece tranquila en un mismo lugar, mientras que el águila toma vuelo, se eleva y se cierne a grandes alturas... Tales diferencias merecen en realidad que no se las eche en olvido. Así se expresa el sentido común o razón espontánea al ver el orden admirable del universo. Para el sentido común son ininteligibles, aunque se presentan bajo una engañosa apariencia de profundidad, estas palabras de Descartes ya citadas: "Aun cuando nos supusiéramos el caos de los poetas, podríamos siempre demostrar que, gracias a las leyes de la naturaleza, dicha confusión ha de volver al orden natural", por el solo juego o mecanismo de las leyes cósmicas sin intervención de Dios ordenador, sin finalidad... En verdad, que esta afirmación es digna de David de Dinant, "qui stultissime posuit Deum esse materiam primam", como ha dicho Santo Tomás ([11]). La necedad, en efecto, está contra la sabiduría; lo quiere explicar todo no por la superior sino por la inferior de las causas: la materia y su ciega actividad. Hablando en verdad, no existe nada tan absurdo como el mecanicismo, que pretende, al rechazar la finalidad, explicar lo superior por lo inferior: la intelección por la sensación, la sensación por la vida vegetativa, y ésta, finalmente, por los fenómenos físicoquímicos. He aquí lo que el sentido común, que es la razón espontánea, juzga del mecanicismo.

La reflexión filosófica confirma la actitud del sentido común al mostrarnos metódicamente la insuficiencia de las explicaciones antifinalistas.

No basta recurrir a la causa eficiente, porque buscamos precisamente por qué el agente obra, en lugar de estar quieto, y por qué obra así y no de otra manera. Y esta pregunta la hacemos no sólo por el agente actualmente en existencia, sino por todos los agentes pretéritos y por todo agente en general: por qué, por ejemplo, el ojo ve y no oye o huele.

No basta tampoco recurrir a la organización material del agente y decir: el ojo no está hecho para ver, pero ve porque tiene disposición para ello. *¿Por qué* tiene precisamente esa disposición? El mecanicismo calla, y la pregunta, que no es baldía, queda en el aire. Esta disposición del órgano no es su propia razón de ser: no es necesaria con una necesidad absoluta, independiente de toda consideración extrínseca, como, por ejemplo, es necesario absolutamente y de una necesidad extrínseca, que el triángulo tenga tres lados y tres ángulos, y que la suma de sus ángulos sea igual a dos rectos. No nos preguntamos por qué el triángulo es triángulo —carecería la

([11]) I, q. III, art. 8.

pregunta de sentido—; pero nos podemos preguntar por qué esa porción de materia es triangular y no redonda, por qué ha tomado la forma de ojo y no de oído. Esto es contingente, como es contingente, según Leibnitz, que el sol parezca moverse de este a oeste y no en sentido contrario. Sólo encontramos aquí una *necesidad hipotética:* la que proviene del agente (si obra) o del fin (si el agente debe alcanzarlo); por ejemplo, *para que* la visión pueda darse, es necesario que el ojo tenga una conformación determinada. Santo Tomás respondía así a la objeción materialista: "La determinación *ad unum* de un objeto de la naturaleza no le es propia por sí misma y por ella sola, sino que le viene de su autor; y con esto se demuestra la Providencia" *(De verit.*, q. 5, art. 2, ad 5).

Ya no podemos decir en adelante que la primera disposición de las cosas fué efecto de la casualidad, y que después los seres mejor dotados para la vida permanecieron. Esto es contradictorio. En efecto, como lo ha demostrado Aristóteles, en el libro II de su *Física,* el acaso es la causa accidental de los encuentros raros y no de cualesquiera, sino de los gratos e ingratos, fuera de la intención ya de la naturaleza, ya de la voluntad humana; encuentros que suceden no obstante como si fueran intencionales: un hombre, cavando una tumba, encuentra un tesoro por una casualidad afortunada, o una teja, al caer, golpea, por una casualidad desgraciada, a un niño y lo mata. Todo sucede, en estos casos, fuera de la intención del agente, y, no obstante, como si la intención hubiera preexistido.

El acaso no puede ser la causa primera del orden del mundo. En esto hay algo más que improbabilidad; se da una evidente imposibilidad: una causa accidental presupone una causa no accidental a la que se adhiere. El hallazgo del tesoro presupone la excavación de la fosa. Y si la teja no cayera por su propio peso, no dañaría a nadie. Si lo accidental fuera lógicamente anterior a lo esencial, si el orden de las cosas naciera de su propia privación, la *inteligibilidad* del universo —que no fué construído por la ciencia sino comprobado por ella— resultaría de la *ininteligibilidad.* Lo *más* saldría de lo menos; lo perfecto de lo imperfecto. El fondo substancial del ente se desvanecería; no quedaría ninguna esencia, ninguna substancia o naturaleza, ninguna ley. La realidad dejaría de ser inteligible: no habría una realidad, ningún ente; sólo simples encuentros fortuitos y nada que fuera capaz de unirse: la contradicción es flagrante. Es, pues, imposible que el acaso sea la causa primera del orden del universo.

Por las mismas razones, es evidente, con anterioridad a toda demostración de la existencia de Dios, que hay numerosas causas que no pueden reunirse *accidentalmente* de manera que produzcan *una* acción por sí, y excelente: como lo son las distintas condiciones de la visión reunidas en un ojo normal. Esta posición nos arrastraría a las mismas imposibilidades que la anterior: lo más procedería de lo menos; lo perfecto tendría su razón de ser en lo imperfecto.

En fin, de *un principio esencialmente uno* no se pueden derivar *fortuitamente* varios efectos esencialmente ligados (las distintas partes de la encina no provienen accidentalmente de la bellota); el azar, o reunión accidental de lo distinto, se excluye por el hecho mismo de la *simplicidad del germen,* de donde provienen los múltiples efectos, pero en conexión esencial. Con mayor razón, no se puede explicar por el acaso la dependencia de un efecto *esencialmente uno* apartándonos de su principio igualmente uno; el azar queda excluído tanto por la simplicidad del principio como por la del término producido; no procede, evidentemente, por casualidad la intelección de la inteligencia, la volición de la voluntad, la visión de la vista o facultad visual.

Se puede, pues, *a posteriori* comprobar la existencia de la finalidad en la naturaleza. La experiencia nos presenta agentes naturales, que obran *siempre* o casi siempre de la *misma manera* para obtener lo *mejor* para ellos. Está claro que TIENDEN a eso. Esta fijeza y esta conveniencia son inexplicables por medio de las causas material y eficiente solas, o por la casualidad, causa accidental.

¿Tiene el principio de finalidad una necesidad evidente "a priori"?

Vamos a examinar ahora si el principio de finalidad es evidente *a priori,* como el principio de causalidad eficiente.

Santo Tomás ha enseñado expresamente esta evidencia inmediata del principio de finalidad: baste citar su *Suma Teológica,* Iª-IIªe, q. 1, art. 2, donde explica la frase de Aristóte-

les: *non solum intellectus sed natura agit propter finem:* "Omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter causas est causa finalis. Cujus ratio est quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia ad actum. *Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum non magis agere hoc quam illud.* Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem quae dicitur appetitus naturalis . . . Illa ergo quae rationem carent, *tendunt* in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis." Resumiendo: Entre todas las causas, la primera es la final. La razón es que la materia no recibe una forma específica si no lo determina un agente. Y ningún agente se mueve sin *tender* a un fin. En realidad, si no estuviera determinado a producir tal efecto, lo mismo podría producir éste o aquél . . . Si los agentes naturales no estuvieran *naturalmente inclinados* por tendencia espontánea a producir esto y no aquello, no producirían nada determinado.

Santo Tomás demuestra en otra parte, Iª, q. XLIV, art. 4, la absoluta necesidad y la evidencia *a priori* de nuestro principio, por la misma razón: *omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud nisi a casu* (*cf.* II *C. Gentes*, caps. 2 y 3).

No cabe ninguna duda. Para Santo Tomás, el principio de finalidad no es, pues, una extensión antropomórfica y, por ende, ilegítima de nuestra experiencia interna aplicada a las cosas externas: no ha sido hallado por la experiencia, cuyo campo se reduce a los objetos particulares, sino por la inteligencia, sola capaz de captar la razón universal y objetiva de la *finalidad,* como los conceptos objetivos de eficiencia, de substancia o de ente.

La finalidad en la naturaleza, en un organismo vivo, por ejemplo, no es propiamente sensible, como lo es el calor o el color. Es un objeto de por sí inteligible y sensible *per accidens,* como decía Aristóteles. En otros términos, la finalidad es accesible sólo a la inteligencia que la descubre inmediatamente y sin *discursus,* al presentar un objeto sensible. De este modo resulta evidente para nuestro entendimiento que las alas son para volar y el ojo para ver.

Luego, el principio de finalidad es de evidencia inmediata; se impone con el solo enunciado del sujeto y del atributo que lo componen, con la condición de tomarlos en su verdadero significado.

Si se examina con atención la significación del sujeto y del atributo, se descubre necesariamente su nexo. En efecto, todo agente no produce un efecto cualquiera, sino un efecto determinado y proporcionado a su naturaleza, aunque por otra parte puede producir un efecto accidental: con la vista vemos y no oímos; la vista sirve claramente *para* ver.

Este efecto proporcionado al agente se llama rectamente *fin;* porque es para el agente la perfección a la que tiende y la razón de ser de su actividad. El *fin,* en efecto, encierra una realidad última y excelente, que es a lo que tiende todo agente. El principio *omne agens agit propter finem,* es, pues, analítico, y este carácter resalta con más claridad todavía en la fórmula de Aristóteles: Potentia dicitur ad actum: la potencia está *determinada* al acto; es propio de la potencia activa que esté determinada al acto como la potencia pasiva que es esencialmente capacidad receptiva, está ordenada a recibir algo.

¿Puede demostrarse el principio de finalidad por el absurdo?

En los textos de Santo Tomás que hemos citado, vemos con claridad que este principio evidente por sí mismo, puede ser demostrado *no directamente,* por un término medio, sino *indirectamente* (o al absurdo), por reducción al principio de razón de ser y por él al principio de contradicción. "Omne agens agit propter finem, *alioquin* ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam ilud" (Iª, q. XLIV, art. 1). En efecto, si el agente, al producir un efecto proporcionado y determinado a su naturaleza, careciera de una *tendencia* innata hacia ese efecto, se seguiría que esa proporción, que esa convenien-

cia entre la causa y el efecto, *no tendría razón de ser.* En realidad, la determinación actual del efecto producido no existiría, si de algún modo no hubiera preexistido en la acción productora. Pero ésta no estaba en estado formal y actual (como lo está en el efecto), sino solamente en estado virtual, es decir, en cuanto la acción *tiende* a su efecto y a él está determinada. Negar esto es suprimir la *razón de ser* de la acción, de su sentido y de la conveniencia del efecto producido. Todo lo que existe debe tener su razón de ser —en sí o fuera de sí—; sin ella estaríamos en la nada.

Al acudir al principio de razón de ser negamos la evidencia del principio de finalidad por sí mismo. No lo *demostramos directamente,* sino *explicamos* la noción de fin, que supone la más general de razón de ser. La noción de razón de ser es en realidad analógica; puede significar la razón de ser intrínseca, como cuando decimos: Dios es la sola razón de su existencia, *Deus solus est ratio sui;* pero puede significar también la razón de ser extrínseca, por ejemplo: los medios tienen su razón de ser en el fin mirando al cual se emplean.

La demostración al absurdo se concreta así: toda acción es esencialmente *intencional,* al menos en el sentido lato de tendencia e inclinación natural. De otra forma: toda acción *tiende* por su misma naturaleza a un fin, consciente o inconscientemente; sin lo que *ella no saldría nunca de la indeterminación;* carecería de dirección, de sentido; lo mismo sería atracción que repulsión, asimilación que desasimilación, visión que audición, etc.

Esta defensa tomista del principio de finalidad se encuentra al pie de la letra en Hartmann (quien con seguridad ignoraba a Santo Tomás, pero probablemente había leído a Aristóteles). En su libro *La filosofía del inconsciente,* t. II, p. 144, expone así la finalidad natural por el simple ejemplo de la atracción de un átomo por otro:

"La fuerza atractiva de un átomo corporal *tiende* a atraer otro átomo: el resultado de esa tendencia es la producción, la realización de la unión. Hemos, pues, de distinguir en la fuerza, la *tendencia* en sí como acto puro y simple y el *fin* buscado; el contenido u objeto de la tendencia... *Si este movimiento producido no estuviera contenido en la tendencia, no habría ninguna razón para que ésta realice la atracción y no otro acto, la repulsión por ejemplo;* para que cambie con la distancia siguiendo tal ley y no siguiendo tal otra... La tendencia no tendría fin ni objeto y, por consiguiente, no llegaría a ningún resultado."

Este texto parece la traducción literal de este otro (III *Contra Gentes,* cap. 2): "Si agens NON TENDERET ad aliquem effectum determinatum, *omnes effectus essent ei indifferentes.* Quod autem *indifferenter* se habet ad multa, *non magis unum* eorum operatur *quam aliud;* unde a contingente ad utrumque non sequitur effectus aliquis nisi per aliquid quod *determinetur* ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens TENDIT ad aliquem determinatum effectum quod dicitur finis ejus."

Si se objeta: Hay acciones que no parecen tener fin, como el juego o las acciones realizadas maquinalmente sin que la reflexión intervenga, a esto Santo Tomás responde que tienen un fin consciente o inconsciente: "Actiones ludicrae interdum sunt finis, sicut cum quis solum ludit propter delectationem quae est in ludo, quandoque autem sunt propter finem, sicut cum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus; actiones autem quae fiunt sine attentione non sunt ab intellectu, sed aliqua subita imaginatione vel naturali principio, sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbae quae fit sine attentione intellectus; et tamen haec ad aliquos fines tendunt, licet praeter ordinem intellectus" (III *Contra Gentes,* cap. 2).

El principio de finalidad tomado en toda su universalidad, como lo formuló Aristóteles: *todo agente obra por un fin,* es, pues, necesario y evidente por sí mismo; se le puede demostrar indirectamente o por el absurdo; no podemos dudar de él sin poner en tela de juicio la verdad del principio de razón de ser y en último término la verdad del principio de contradicción.

División del bien y de los fines

El sentido y extensión del principio de finalidad se verán con más claridad si recordamos la división del bien y la división de los fines; divisiones que podemos tomar de varios textos muy conocidos de Aristóteles y de Santo Tomás.

El bien considerado materialmente, en relación con el *ente,*

en el que se encuentra, se divide según la categoría del ente; por ejemplo, buena substancia (buena piedra para construir, buen fruto, buen caballo), buena cantidad, buena calidad, buena acción, buena relación, etc. Vemos aquí que el bien es análogo al ser, y que lo encontramos proporcionalmente en todas las categorías que domina; y así se le llama una propiedad trascendental del ente *(cf.* Santo Tomás, Iª, q. 5, art. 6, ad 1).

El bien considerado formalmente como bien, puede ser tomado o como *perfección,* o con más precisión como realidad *deseable,* o por fin, en relación *con las reglas* de la moralidad. Como perfección se distingue: 1º; *lo que es bueno pura y simplemente (bonum simpliciter),* es decir, lo que posee toda la perfección que le corresponde; en este sentido un buen vino es un vino generoso, excelente; y 2º, *lo que es bueno desde un punto de vista (bonum secundum quid),* esto es, lo que no posee por completo la perfección e integridad que le corresponden sino sólo la esencial exigida; en este sentido se dice de un vino no picado o estropeado: "este vino es bueno", que significa, todavía es vino y no vinagre *(cf.* Santo Tomás, Iª, q. 5, art. 1, ad 1).

Como apetecible, el bien puede ser apetecible por sí mismo, independientemente de toda delectación o utilidad subsiguientes, llamado *bien honesto,* y la acción determinada por él es digna de honra y alabanza, por ejemplo: decir la verdad y no mentir aunque nos cueste la vida. Por el contrario, un bien puede no ser apetecible en sí, sino por razón del deleite que podemos encontrar en él *(bien deleitable)* o por razón de la utilidad *(bien útil),* como un remedio amargo *(cf.* Santo Tomás, Iª, q. 5, art. 6).

Con respecto a las leyes, reglas de moralidad, es decir, con respecto a la ley eterna y a la recta razón, el bien se divide según esté conforme con estas leyes *(bien moral)* o contrario (bien aparente, que especifica el acto *inmoral* o *deshonesto),* o *indiferente* por su especie, es decir, ni moralmente bueno ni moralmente malo, como ir de paseo o enseñar matemáticas o química, haciendo abstracción del fin ya moralmente bueno (ganar el pan de los hijos), ya malo (fabricar explosivos para un atentado), por el cual se enseña.

El bien honesto, por fin, puede, como señala Santo Tomás,

(Iª-IIªᵉ, q. 94, art. 2) convenir al hombre, ora como substancia (por ejemplo: conservar su propia existencia, no suicidarse), ora como animal (por ejemplo, seguir el orden señalado por la naturaleza para aquello que concierne a la conservación de la especie y evitar los vicios contra la naturaleza), ora como hombre (por ejemplo, observar la justicia en relación con los otros hombres, buscar el conocimiento de la verdad, amarla, sobre todo conocer a Dios, verdad suprema, amarlo por encima de todo y servirle).

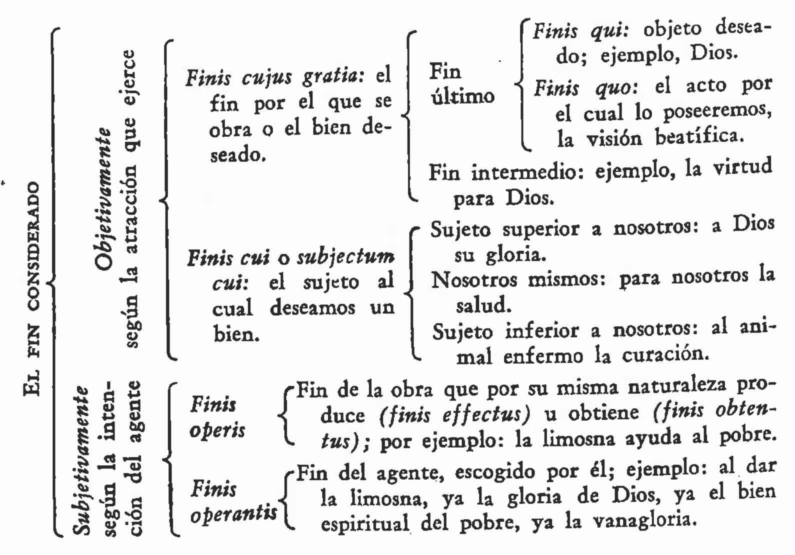
Sobre esta división del *bien* se funda la de los sistemas de moral, según que éstos consideren como principal el bien honesto, ora útil o deleitable, a menos que no hagan abstracción de la noción objetiva del bien, como Kant y sus antecesores, los nominalistas radicales.

De lo expuesto sacamos esta división:

- MORALES BASADAS
  - Objetivamente en el bien
    - *honesto*
      - Según la ley divina y la recta razón: *Santo Tomás.*
      - Sin obligación, ni sanción: los *estoicos* y *Spinoza.*
    - *útil* — Con obligación solamente social: *utilitaristas.*
    - *deleitable,* sin obligación ni sanción: *hedonistas.*
  - Subjetivamente en la voluntad
    - *En la voluntad divina* que libremente ha mandado
      - Todos los preceptos del Decálogo: *Ockam.*
      - Los preceptos que relacionan a los hombres entre sí: *Escoto.*
    - *En la voluntad humana*
      - Autónoma que se impone a sí misma el imperativo categórico: *Kant.*

Por lo que precede, vemos que una moral que, como la de Kant, hace abstracción de la noción objetiva del bien, pierde todo contacto con lo real, y, a los ojos del realismo, semeja una tierra árida y sin sol: la noción objetiva del bien debe iluminar la moral; como la del ente debe iluminar toda la metafísica.

De igual modo se dividen los fines. Como el fin es el porqué de obrar del agente, podemos dividir los fines, ya por *el objeto y el modo* según el cual atrae (finaliza) al agente, ya por el sujeto, es decir, por la *intención del agente.* Lo que nos proporciona las subdivisiones siguientes a las que con tanta frecuencia alude Santo Tomás:



Después de determinar el sentido y la extensión del principio de finalidad, y las distintas acepciones de la palabra fin, conviene examinar los principios que le están subordinados.

V. PRINCIPIOS SUBORDINADOS AL DE FINALIDAD

Entre los principios dependientes del de finalidad estudiaremos con preferencia: 1º, el principio de *inducción;* 2º, el de *interdependencia,* desde los puntos de vista distintos *del agente y del fin,* y por consecuencia de la materia y la forma; 3º, el de *la subordinación de los agentes y de los fines;* 4º, el de las relaciones de la *coordinación* con la subordinación; 5º, el de la dependencia del orden de los medios y del fin con respecto a una *inteligencia ordenadora;* 6º, por fin, el principio de la ley natural: *hay que obrar el bien y evitar el mal.*

El principio de inducción

El problema fundamental de la inducción de las leyes de la naturaleza consiste en la pregunta, que salta, después de experimentar varios hechos semejantes: ¿hasta dónde podemos afirmar con *certeza física* que en iguales circunstancias sucederá siempre lo mismo, por ejemplo: que siempre en igualdad de circunstancias el calor dilatará el hierro, el rosal dará rosas y no lirios, el león engendrará siempre un león y no un tigre?

El empirismo cree que sólo existe una gran presunción de que así suceda, presunción confirmada por otras varias semejantes; pero no llega a concretar una ley *verdaderamente universal;* se limita a comprobar los hechos particulares y sacar una probabilidad para el futuro. De aquí que el positivismo sea incapaz de explicar la ciencia positiva, de fundamentar la inducción.

Tampoco el subjetivismo de Kant puede darle un cimiento *objetivo;* afirma con timidez: según la categoría de causalidad el calor parece la causa de dilatación del hierro, y así lo veremos siempre; pero es posible que fuera de nuestra inteligencia no exista ninguna causalidad de este género.

El realismo aristotélico encuentra el fundamento de esta inducción en la noción universal de la *naturaleza* y de la *causa natural determinada por sí misma ad unum.* Para Aristóteles (1) con la misma realidad como la experiencia lo demuestra, el calor es la causa de la dilatación del hierro, y si el león engendrador es la *causa* del león engendrado, dadas las mismas circunstancias siempre lo será. ¿Por qué? Porque las causas naturales obran en virtud de su propia determinación, están determinadas *ad unum,* y no pueden variar su determinación propia como la libertad humana.

En este sentido, J. Lachelier (2) ha dicho con gran acierto que la inducción se funda tanto sobre la causa final como sobre la causa eficiente. Y Santo Tomás había escrito ya con una gran exactitud (Iª, q. 19, art. 4, c.): "Ad *agens naturale* pertinet ut *unum effectum* producat; quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur; et hoc ideo, quia, secundum quod est *tale,* agit; unde quamdiu est *tale,* non facit nisi *tale:* omne enim agens per naturam, habet esse determinatum." Como repite con frecuencia Aristóteles, "natura determinatur ad unum", lo que comprende a la vez la eficiencia y la finalidad (3). Se debe, pues, formular el principio de inducción: "Toda *causa natural,* dadas las mismas circunstancias, produce siempre el mismo efecto", de lo contrario, el cambio del efecto, sin variación anterior en la causa o en las circunstancias, no tendría razón de ser. Por donde vemos que este principio se une al de razón de ser, que domina los principios de causalidad eficiente y de finalidad.

(1) Se ha sostenido a veces que Aristóteles habló sólo de la inducción por la enumeración completa, de la que trata en las *Primeras analíticas,* l. I, c. 25, donde demuestra que todos los animales sin hiel viven muchos años. Pero es evidente que la enumeración completa no puede llegar al futuro. En realidad, Aristóteles dió el verdadero fundamento de la inducción, cuando explica el paso del conocimiento de lo singular a lo universal, y cuando define la naturaleza y la causa natural determinada *ad unum. Cf. Últimas analíticas,* l. I, c. 4 y 5; l. II, c. 15, 25; *Física,* l. II, c. 1; *Metafísica,* l. V, c. 4; l. VII, c. 7.

(2) J. Lachelier, *Le fondement de l'induction,* § 2, pp. 21 sgts. (3ª ed.). "¿Cómo franquear la distancia infinita que separa la probabilidad de la certeza y pasar del presente al futuro?"

(3) *Cf. Tabulam auream operum Sancti Thomae,* ad verbum: *Agens,* nº 14.

Interdependencia de las causas

El *agente y el fin ejercen el uno sobre el otro, desde diferentes puntos de vista, una causalidad recíproca,* y lo mismo, por consiguiente, la forma y la materia; éste es el principio aristotélico recordado con frecuencia por Santo Tomás: *Causae ad invicem sunt causae sed in diverso genere* (4). En efecto, el fin, que tiene la primacía en el orden intencional, atrae al agente, y, a su vez, el agente realiza o consigue el fin en el orden de ejecución (5). Se sigue de aquí, que la forma hacia la que la materia está dispuesta determina la materia, pero a su vez es recibida y limitada por ésta. Así, el escultor que desea esculpir una estatua, le va dando poco a poco la forma; así, el germen encerrado en el grano de trigo y ordenado a producir la espiga, evoluciona en este sentido hasta alcanzar su plenitud. Una inteligencia observadora puede captar en esta evolución la dependencia mutua de las causas del agente y del fin, de la materia y de la forma.

Insistiremos por extenso al fin de esta obra sobre este principio de la relación mutua de las causas, y veremos que explica muchas dificultades, al presentar la armonía profunda existente entre las cuatro causas, donde creíamos ver, en un principio, una contradicción o un círculo vicioso.

Este principio es uno de los grandes *leitmotivs* del tomismo: él solo resuelve las dificultades relativas en los informes mutuos de la inteligencia y los sentidos, que le suministran la materia de su consideración y que juzga, por tanto, desde un plano superior. Ilumina las relaciones no menos misteriosas de la inteligencia y de la voluntad en la elección libre, en el término de la deliberación, o también en los actos de fe. Con él se explican también las relaciones mutuas de la deliberación (6) del pecado y de la justificación, e inversamente del pecado inicial con la pérdida de la gracia (7). Muchos problemas quedarían en absoluto sin solución sin este principio de la prioridad mutua de las causas desde distintos puntos de vista.

(4) *Cf. Metafísica,* l. V, c. 2, comentario de Santo Tomás, lección 2.

(5) Aun más, el fin no atraería *actualmente* al agente, si éste no comenzara a *tender actualmente* hacia él, al menos por un deseo inicial.

(6) Lo hemos profusamente demostrado en otra parte: *Dieu, son existence et sa nature,* pp. 626-657 y 688.

(7) *Cf.* Santo Tomás, Iª-IIae, q. 113, art. 8, ad 1.

Subordinación de los agentes y de los fines

El orden de los agentes corresponde al orden de los fines; es un corolario del principio: todo agente obra por un fin proporcionado. Así, la acción del soldado es subordinada al jefe de la cohorte, y la de éste al jefe del ejército, como el fin particular del primero a los fines que pretenden sus superiores. Lo mismo, dice Santo Tomás, es imposible que el hombre se oriente al último fin de su vida, sin la noción del agente supremo al que corresponde este fin. Por la misma razón, el pecador no podría disponerse a recibir la gracia santificante, que justifica, sin una gracia actual del mismo orden; en otros términos: no podemos tender a un fin esencialmente sobrenatural sin el socorro gratuito de un agente sobrenatural, es decir, de Dios, autor de la gracia; el orden de los agentes corresponde al orden de los fines (8). Con esto se explican las palabras: "No me buscarías si no me hubieras ya encontrado"; no aspirarías a la conversión si no te hubiera predispuesto con mi gracia actual.

Mucho insistió Santo Tomás sobre esta subordinación de los agentes y de los fines. Según él (Iª, q. 60, art. 5), toda criatura por estar necesariamente subordinada al Creador, está *inclinada naturalmente* a amar a Dios, su autor, más que a sí misma. Es *de él* y *por él,* más que de sí misma y por sí misma, como la parte tiene una razón de existencia mayor en cuanto al todo que en cuanto a sí misma. Como la mano se sacrifica para salvar al cuerpo, sobre todo para defender la cabeza, así la piedra tiende al centro de la tierra para la cohesión del bien del universo; así la gallina se sacrifica por sus pollitos por el bien de la especie, que es manifestación de la bondad del Creador.

La coordinación presupone la subordinación

Con frecuencia los filósofos modernos escriben "coordinación" donde Santo Tomás escribía "subordinación". Es la coordinación una forma del orden, entre diversos elementos ordenados a un mismo fin, pero supone la forma superior llamada subordinación. ¿Por qué? Porque el orden, en general, es la disposición de varias realidades con posición anterior o posterior, en relación con un *principio* al que esas realidades están subordinadas. Así, es, dice Santo Tomás (Iª-IIªᵉ, q. 105, art. 6), cómo la coordinación de dos o más soldados supone la subordinación al mismo jefe. Muchas personas, que teóricamente confunden más o menos la subordinación y la coordinación, se lamentan, sin confusión, de la insubordinación de sus inferiores; no se les viene a las mientes en este caso el hablar de la incoordinación.

(8) Iª-IIªᵉ, q. 109, art. 6.

La confusión que vemos en los modernos filósofos, entre la coordinación y la subordinación, es más antigua que ellos.

Mientras que la doctrina de Santo Tomás, puede ser calificada como una doctrina de *subordinación de causas,* se podría calificar la de Suárez como una de *coordinación de causas.*

Para Santo Tomás, por lo mismo que la *criatura no es su propia existencia* (non est suum esse), pues la ha recibido (aunque en ella la esencia y la existencia son distintas con anterioridad a la consideración de nuestro entendimiento), *tampoco es su acción* (non est suum agere); sino que necesita para obrar ser *premovida* por Dios con una moción apropiada a su naturaleza. Son dos causas totales subordinadas (*cf.* Iª, q. 105, arts. 4 y 5, y q. 23, art. 5).

Para Suárez, por el contrario, son dos *causas parciales coordenadas;* la criatura, cuya esencia, según él, no es realmente distinta de su existencia, obra sin premoción de Dios. Su potencia activa es un "acto virtual" que se reduce al acto segundo o a la misma acción, con el *concurso simultáneo de Dios,* en cierto modo, como dos hombres, al arrastrar una barca, se ayudan mutuamente, sin que el primero influya en el segundo (9). En lugar de tener aquí dos causas totales subordinadas, de forma que la causa segunda obre en cuanto es premovida por Dios, tenemos dos causas parciales coordenadas (10). A lo que responden los tomistas: toda coordinación supone subordinación, tanto en el orden de obrar como en el de ser; luego, sobre todo con respecto a Dios, Causa primera, no podemos pensar en una actividad creada coordenada, sino subordinada.

(9) SUÁREZ, *Disp. Met.*, disp. XXIX, sect. 1, nº 7.
(10) *Ibid.*, disp. XXII, sect. 2; *Auxiliis gratiae*, III, c. 38. Ítem MOLINA, *Concordia*, q. 14, art. 13, disp. 26; q. 23, art. 4 y 5; disp. 1, mem. 7, ad 6.

Igualmente para Santo Tomás, la facultad cognoscitiva y la semejanza representativa del objeto *(species impressa)* son dos causas totales, subordinadas de tal suerte, que toda vitalidad del acto de conocimiento proviene de la facultad y su determinación de la semejanza del objeto en ella impreso. Para Suárez se trata mejor de dos causas parciales coordenadas.

La misma oposición se advierte, en el término de la deliberación, a propósito del último juicio práctico y de la elección voluntaria. Según Santo Tomás, la elección está de acuerdo siempre con el último juicio práctico, y aceptada su directiva, hace que se convierta en el último (11). Para Suárez, por el contrario, la elección no está siempre conforme con el último juicio práctico (12); lo que es irreconciliable, dicen los tomistas, con el principio "nihil est volitum nisi praecognitum ut conveniens". Mas este problema adquiere una importancia mayor, cuando se plantea no sólo en el hombre y en el ángel, sino en Dios, cuando se trata, de acuerdo a nuestra manera analógica de conocer, de las relaciones de la inteligencia y de la voluntad divinas, a propósito, por ejemplo, del fundamento supremo de la obligación moral.

Encontramos iguales divergencias en otras muchas tesis importantes, en especial al estudiar las relaciones de nuestras facultades y de la gracia, por ejemplo de la inteligencia y de la luz de la gloria. Son para Santo Tomás dos causas totales subordinadas y para Suárez dos causas parciales coordinadas. Por eso admite en nuestras facultades una "potencia obediencial activa" que, al ver de los tomistas (13), es una contradicción, porque sería esencialmente natural como propiedad inherente a nuestra naturaleza y esencialmente sobrenatural, al estar especificada por su objeto sobrenatural. Sería una doble conculcación del principio de contradicción y del de finalidad.

Al substituir la coordinación por la subordinación, Suárez buscaba un término medio entre Santo Tomás y Escoto; por ejemplo, en la cuestión del constitutivo formal de la bienaventuranza; en lugar de escoger entre la primacía de la

(11) Ia-IIae, q. 13, art. 1 y art. 6, ad 3.
(12) SUÁREZ, *Disp. Met.*, disp. XIX, sect. 6.
(13) *Cf.* JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theol.*, in Iam, q. 12, disp. XIV, art. 2.

inteligencia, con Santo Tomás, y la de voluntad, con Escoto, prefirió sentar que la bienaventuranza se encuentra formalmente en las dos facultades *ex aequo*. La expresión *ex aequo* es sinónima de coordinación. Los tomistas le pueden objetar: la coordinación no significa nunca primacía; supone siempre una subordinación, porque el orden no se concibe sino por relación a un primer principio.

En virtud de esta ley "toda coordinación supone subordinación", toda *naturaleza* como tal está ordenada *ad unum*, la naturaleza del hombre, la de la vista, del oído, de la inteligencia, de la voluntad. De otro modo, una facultad no puede buscar *dos objetos primeros ex aequo*. Estos objetos serían coordinados sin ser subordinados, lo que es imposible. Por la misma razón, no podrían existir en nuestra inteligencia dos primeros principios *ex aequo*, por ejemplo, el de contradicción y el de razón suficiente. Y hay que admitir, con Aristóteles y Santo Tomás, la prioridad del de contradicción, fundado inmediatamente sobre el ente, primer objeto de la inteligencia.

Un medio no puede estar ordenado al fin más que por una Inteligencia ordenadora

Santo Tomás (Ia, q. 2, art. 3) enuncia así este principio: "Ea quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directe ab aliquo cognoscente et intelligente sicut sagitta a sagittante... Los seres carentes de conocimiento no tienden a su fin si no están dirigidos por una inteligencia, como la flecha por el arquero. Pero hay en la naturaleza entes privados de conocimiento que tienden a un fin determinado; porque obran siempre, o casi siempre, del mismo modo para conseguir lo mejor para ellos (por ejemplo, su conservación al alimentarse y respirar, y su reproducción). Luego existe un Ente inteligente, del que reciben todas las naturalezas su determinación a un fin, y a este ser le llamamos Dios."

La conclusión es incontrovertible, porque *la inteligencia* sola conoce el fin como tal, la noción de fin y la adaptación de los medios, para la que fueron creados; con otras palabras, la *inteligencia sola* conoce la *razón de ser* de los medios. Esta razón de ser es comprensible por una facultad cuyo objeto formal sea el *ente* y no el color o el sonido, o un hecho in-

terno cualquiera. Y así decimos: *Sapientis est ordinare*, ordenar, hallar el orden, en que deben estar dispuestas las cosas, es propio del sabio; y no del impulsivo o del apasionado. Por otra parte, este principio no nos obliga sólo a remontarnos a una inteligencia finita, como sostenía Kant, sino a la Inteligencia o Idea subsistente por sí misma: pues toda inteligencia finita que no *es* su propio acto, que no es la Idea misma y la Verdad misma, el Ente mismo, está *ordenada* a su acto, como a su perfección ordenada también a la verdad o al ente desconocido, y este orden realizado supone un Ordenador Supremo, que sea con respecto a la Idea, a la Verdad y al Ente, como A es A, *Ipsum intelligere subsistens.*

¿Qué relación tiene este principio: "Toda ordenación presupone una inteligencia ordenadora", con el principio de finalidad: "Todo agente obra por un fin"?

Podemos decir que estamos frente a un corolario del principio de finalidad, con la condición de hacer resaltar que éste, como hemos dicho antes, es *analógico*, por lo que se aplica de modo diferente al agente natural que carece de inteligencia, al animal dotado de conocimiento sensitivo y al agente inteligente.

El corolario de que estamos tratando, determina precisamente la relación de los análogos inferiores del principio de finalidad con los análogos *superiores*, y esta relación se destaca ya, en cierto modo, antes de probar la existencia de Dios, supremo análogo. Basta, como acabamos de decir, advertir que la finalidad no existiría en la naturaleza, si la *tendencia natural* careciera de su *razón de ser* en un fin, y que sola una *inteligencia* puede conocer la *razón de ser* de las cosas y la de los medios para los fines.

Si hay, pues, un *orden* que se verifica, que *deviene*, y que, por tanto, exige una causa, como en la evolución del embrión, esta causa debe ser una causa inteligente, y como toda inteligencia que no es el Ente mismo y la Verdad misma está *ordenada* al Ente y a la Verdad, es preciso, en fin de cuentas, remontarse a la Inteligencia Suprema, que es la Verdad misma siempre conocida ([14]).

De aquí se sigue que la prueba de la existencia de Dios

([14]) En otra parte hemos explicado esta prueba profusamente: *Dieu, son existence et sa nature*, 5ª ed., pp. 314-338.

basada en el orden del mundo es muy fácil, hasta el punto que la podemos llamar conocimiento natural. Así piensa Santo Tomás: "Est quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest... quia naturale ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, *quum ordinatio absque ordinatore non sit*, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur ([15])." *No puede haber un orden sin una inteligencia ordenadora.*

Por eso el politeísmo, aun admitiendo múltiples dioses, tenía a uno por supremo, como Zeus o Júpiter.

La facilidad de esta prueba está proclamada en numerosos pasajes de la Sagrada Escritura; por ejemplo, el *Libro de la Sabiduría*, XIII, 19: "*Insensatos* por naturaleza todos los hombres que han ignorado a Dios y que no han sabido, por los bienes visibles, elevarse al conocimiento de Aquel que es, ni por la consideración de sus obras reconocer al Artífice... Porque la grandeza y hermosura de las criaturas hacen conocer por analogía a Aquel que es su Creador... (Los que han ignorado a Dios) no pueden *ser disculpables*, porque han adquirido ciencia suficiente para llegar a conocer las leyes del mundo, *¿cómo no han conocido con mayor facilidad al Señor?* «Quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt?»"

Comentando las palabras del salmo XVIII: "Los cielos cantan la gloria de Dios", escribe San Juan Crisóstomo, abundando en el mismo sentido: "El escita y el bárbaro, el judío y el egipcio, y todo hombre sobre la tierra, oye esta voz. Y en ese libro (de la naturaleza), el ignorante y el sabio pueden leer igualmente ([16])."

Como mínimo se alcanza así una *probabilidad* de la existencia de un Rector supremo del mundo. Sentado esto, el hombre se siente *obligado* a descifrar más sobre la existencia y la naturaleza de ese Ordenador Supremo; y si descuida esta obligación es culpable; desde entonces *su ignorancia ya no es invencible o absolutamente involuntaria.*

([15]) *Contra Gentes*, l. III, c. XXXVIII.
([16]) *Hom. IX ad popul. Antioch.*

Este conocimiento de Dios, conocimiento confuso, y rudimentario en el sentido que lo exponemos, puede ser adquirido, por razón de su facilidad, *fuera de toda enseñanza*. Y así, no podríamos admitir que en un hombre que ha alcanzado el conocimiento natural de los primeros principios racionales o de sentido común, exista *una ignorancia invencible* de la existencia de Dios autor de la naturaleza. En virtud de los primeros principios naturalmente conocidos de causalidad y de finalidad, cada cual puede llegar cómodamente al conocimiento no sólo *implícito* de Dios (es decir, de Dios implícitamente conocido dentro de la noción de bien honesto), sino a su conocimiento *explícito* aunque *confuso:* Dios es así conocido bajo el aspecto general de Príncipe y Gobernador Supremo, sin que queden determinados sus diversos atributos naturalmente cognoscibles.

¿Y si se tratare, por el contrario, de un conocimiento no sólo *explícito*, sino *distinto*? Entonces puede darse la ignorancia invencible, como lo demuestra la historia del politeísmo.

Interesa aquí, como se ve, no olvidar la clásica distinción entre la idea *oscura o implícita* y la *idea clara o explícita* que se forma el sentido común. La segunda permite ya no confundir la cosa de que se habla con otras; por ejemplo, no confundir al animal con la planta, ni a Dios con los astros o los malos espíritus. Esta *idea explícita pero todavía confusa* que se forma el sentido común, está muy lejos de la idea *explícita y distinta* que forma la ciencia, cuando determina exactamente el género y la diferencia específica de una cosa, o, tratándose de Dios, cuando determina análogamente lo que es su naturaleza y cuáles son los atributos que de ella se derivan ([17]).

([17]) *Cf.* Billuart, *De Deo*, disp. I, art. IV: "Haec demonstratio est tam facilis, tam obvia ut nullus sit mentis compos, quantumvis rusticus aut barbarus qui illius non sit capax, aut saltem cui ex inspectione mundi aut suiipsius non incidat aliqua suspicio aut conjecturalis opinio alicujus supremi numinis aut rectoris; qua posita, tenetur inquirire quis sit; quod si negligat, *vincibiliter ignorat.*" San Agustín, *in Ps. 74*, dice: "Deus ubique secretus, ubique publicus, quem nulli licet *ut est* cognoscere et *quem nemo permittitur ignorare.*" San Gregorio Magno, lib. 27 *Moral*, c. 3: "Omnis homo eo ipso quod rationalis est conditus, debet ex ratione colligere eum qui se condidit Deum esse."

Cf. Zigliara, *Summa Philosophica*, II, p. 398: Se ha presentado esta objeción: "Establecido y consolidado el sistema social donde desaparece

Esta noción confusa de un Ordenador Supremo del universo la encontramos en todas las religiones primitivas, así como el sentido moral fundado sobre la distinción entre el bien obligatorio y el mal ([18]). Las tribus bárbaras de ciertas islas americanas, que veneran bajo el nombre de *Mahoya* el principio del mal, al que nosotros llamamos diablo, invocan también una suprema divinidad para combatir el poder del principio del mal. Todo hombre que alcanza el uso pleno de la razón no tarda en captar que el orden del mundo exige una Inteligencia ordenadora.

Primer principio de moralidad:
"Hay que hacer el bien y evitar el mal".
Con este medio ¿podemos probar la existencia de Dios?

El principio de finalidad sirve de fundamento también al *primer principio de la razón práctica y a la prueba de la exis-*

por entero la enseñanza de la verdad de Dios, ya no existe para la mayoría ninguna probabilidad de llegar a la noción del verdadero Dios y de su Ley, y por tanto tenemos *la ignorancia invencible con todas sus consecuencias, que se derivan desde el punto de vista de la responsabilidad moral y de las sanciones de la vida futura* ... El común y asequible medio de iniciación, preparado y dispuesto para la generalidad de los hombres por la naturaleza misma, es la instrucción (y no la búsqueda personal) ... Pero el poner en marcha esta economía está en las manos del hombre; por tanto, puede corromper y destruir el orden natural del que depende, para la mayor parte de la gente, con el desarrollo de la *razón superior,* la llegada a la *madurez de adulto* ... Los teólogos han despreciado siempre esta cuestión ... no se han preocupado en establecer hasta qué grado de precisión debe haber llegado la noción de Dios, para que al comenzar a penetrar en el santuario de la conciencia, vaya sentando con las primeras bases de la responsabilidad moral, las verdaderas condiciones del adulto espiritual. Hay aquí una laguna considerable ... que nos hace desear la revisión de una causa estudiada muy a la ligera anteriormente."

Si así fuera, habría un número considerable de hombres fuera del camino de salvación, muchos infieles, adultos en cuanto a la edad, no en cuanto a la razón y la conciencia, que no irían ni al cielo ni al infierno, sino a un lugar intermedio o limbo de adultos. Podrían haber cometido materialmente los mayores crímenes sin pecar formalmente. Y si hubieran recibido el bautismo, antes de cometerlos irían derecho al cielo. Todo esto nos parece inadmisible; es multiplicar en demasía el número de idiotas, de locos, o semilocos; no es éste el sentido de la Escritura cuando dice: "Stultorum infinitus est numerus." Con ellos quedaría destruído el sentido común o razón natural.

([18]) Se puede consultar para esto a E. Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 464 y sgs.

tencia de Dios sacada no precisamente de la obligación moral, sino de *la ordenación de nuestra voluntad a la práctica del bien y a la fuga del mal.* Ni aun aquí es posible la ignorancia invencible. Santo Tomás dice con respecto a esto: "Sicut *ens* est primum quod cadit in apprehensionem simpliciter, ita *bonum* est primum quod cadit in apprehensionem practicae rationis quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem qui habet rationem boni. Et ideo PRIMUM PRINCIPIUM in *ratione practica* est, quod fundatur supra *rationem boni,* quae est *bonum est quod omnia appetunt.* Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequemdum et malum vitandum;* et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia alia facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica *naturaliter apprehendit* esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo *naturalem habet inclinationem,* ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala, et vitanda. Secundum igitur ordinem *inclinationum naturalium* est ordo praeceptorum legis naturae (19)." Por ejemplo, según la inclinación que tiene el hombre —como toda substancia— a conservarse en la existencia, pertenece a la ley natural de la vida animal, conservar su vida; igualmente en conformidad con la inclinación natural de la vida animal, entra en la ley natural lo que la propia naturaleza enseña a los animales: la unión de los sexos y educación de los hijos; en conformidad, por fin, con la tendencia de la naturaleza racional, es un deber del hombre reconocer la existencia de Dios y vivir en sociedad (20).

En resumen, el hombre, como todo agente, obra mirando a un fin o un bien; pero no conoce sólo el bien sensible, *deleitable y útil,* sino también el bien *honesto,* que es *bien por sí mismo,* sin mirar a la utilidad o placer de que puede ser acompañado. Por ejemplo, es un bien decir la verdad y no mentir. Nuestra razón advierte sin dificultad, la relación, la ordenación de la naturaleza racional al bien honesto o moral. Pero como la relación u ordenación de los agentes naturales a su

(19) Iª-IIae, q. 94, art. 2.
(20) *Cf. ibid.* et Iª-IIae, q. 100, art. 1.

fin proporcionado presupone evidentemente un *Ordenador supremo,* lo mismo, y con mayor razón, la relación natural de nuestra naturaleza de ente dotado de razón para la práctica del bien y la fuga del mal, pone de manifiesto la existencia del legislador supremo o de *Dios, autor de la ley natural.*

Aquí vemos que el *fundamento próximo* de la obligación moral natural está contenido en el mismo bien moral, al que, la razón lo ve y lo dice, tienden o están *esencialmente* ordenadas las inclinaciones de nuestra naturaleza; de otra forma, este fundamento próximo presupone el orden esencial de las cosas, conocido y proclamado por nuestra razón, y se concreta en este principio: "El *bien racional,* al cual nuestras facultades están ordenadas, DEBE *ser producto de un agente dotado de razón;* y éste DEBE obrar razonablemente." Aquí la razón no sólo ve, sino que *ordena* como una causa segunda. El *fundamento supremo* de la obligación moral natural, está en el fin último natural objetivo, en el Bien supremo y más formalmente en la ley eterna de Dios, que ordenó nuestra naturaleza a ese fin (21). Basta para que la ley natural obligue, que exista un Dios, voluntad creadora y acto creador: "*Promulgatio* autem legis naturae, dice Santo Tomás, est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam (22)." La promulgación de la ley natural es un hecho, pues Dios la ha puesto en el alma humana como un objeto que debe ser conocido naturalmente. "Es necesario, dice en otra parte el Santo Doctor, que exista un conocimiento natural de los primeros principios prácticos, como de los primeros principios especulativos... *Los primeros principios prácticos en los que no nos podemos equivocar,* pertenecen al número de *las razones inmutables,* de que habla San Agustín (23).

El primer principio de la inteligencia práctica o sindéresis,

(21) *Cf.* Iª-IIae, q. 19, arts. 2, 3, 4; q. 71, art. 6, ad 4: "Jus naturale continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanae." *Item* Iª-IIae, q. 93 y 94.
(22) *Cf.* Iª-IIae, q. 90, art. 4, ad 1.
(23) Iª, q. 79, art. 12: "Oportet *naturaliter nobis esse indita* sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium." *Ibid.* ad. 3: "Hujusmodi *incommutabiles rationes* sunt prima principia operabilium, *circa quae non contingit errare.*"

hay que hacer el bien y evitar el mal, no es una conclusión, sino un auténtico primer principio, un axioma de evidencia inmediata.

Nuestra razón, o mejor, la inteligencia de los primeros principios prácticos no se conforma con *señalar* que el bien debe realizarse, sino que *reglamenta mandando: bonum est faciendum, malum vitandum;* no sólo, dice, el bien es factible, o *puede* ser hecho; no sólo *conviene* hacerlo, sino debe ser hecho, *faciendum.* También la razón práctica impone una regla, no sólo especulativa sino *imperativa,* a la voluntad, y esto lo realiza como *causa segunda,* incluída por la Causa primera o Ley eterna (24). Esta acción dependiente de la causa primera la ejerce, ora *in actu exercito,* sin consideración determinada de la ley eterna, ora *in actu signato,* es decir, considerando que la relación natural de nuestra voluntad con el bien moral obligatorio presupone un Ordenador que la establezca. La razón ve con toda claridad que no es ella quien crea esta relación.

Por consiguiente, lo mismo que la ignorancia invencible de los primeros principios inmutables de la ley natural es imposible, principios que no pueden ser borrados del corazón del hombre, así también sucede con la existencia del legislador supremo. Evidentísimo, no hay ley sin legislador (25).

Para que exista el pecado contra la ley eterna no es necesario que la *razón superior* piense *actualmente* en la ley de Dios; basta con que pueda y deba pensar antes de decidirse a obrar. Porque, como dice Santo Tomás, cuando piensa en ella en el momento de pecar, desprecia la ley divina; si no piensa en ella, la *deja de lado:* "Cum ratio superior *cogitat de lege Dei,* actu eam contemnit; cum vero *non cogitat,* eam *negligit* per modum omissionis cujusdam (26)." Mírese de donde se mire, el consentimiento en el acto del pecado proviene siempre de la razón superior, que considera no sólo los aspectos contingentes, sino las razones eternas de las cosas (27).

(24) Iª-IIªᵉ, q. 19, arts. 3 y 4.
(25) Iª-IIªᵉ, q. 94, arts. 4, 5, 6.
(26) Iª-IIªᵉ, q. 74, art. 7, ad 2.
(27) Iª-IIªᵉ, q. 74, arts. 6, 7, 8, 9.

El fin apetecido antes que los medios, se consigue en último término

Este principio de sentido común se formula filosóficamente así: *el fin que tiene prioridad en el orden de intención, ocupa el último lugar en el orden de ejecución;* el albañil, para construir un muro debe previamente haberlo querido. De aquí nacen multitud de consecuencias tanto en filosofía moral como en teología, cuando se trata de la Providencia y de la subordinación de los medios a los fines en el plan providencial.

En moral, se deduce de aquí en particular que la rectificación habitual de la voluntad con respecto a los medios, presupone su rectificación habitual con respecto al fin. Y entonces el que, por el pecado mortal, se aparta de Dios, fin último y sobrenatural, no puede poseer con respecto a los medios, las virtudes cardinales adquiridas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, al menos en estado de virtudes, *in statu virtutis difficile mobilis,* ni en estado de *virtudes relacionadas.* No puede entonces poseerlas más que en estado de disposición, *facile mobilis.* El desorden radical que sufre con respecto al último fin, no le permite tener una posición recta con respecto a los medios (28).

Si se trata en teología de la Providencia, en virtud del principio de finalidad y del corolario del que estamos tratando se sigue que *Dios,* como todo agente inteligente, *desea desde la eternidad el fin antes que los medios,* ya que sólo los apetece para el fin, "vult hoc esse propter hoc" (Iª, q. 19, art. 5). De donde resulta, según los tomistas y otros muchos teólogos, que la predestinación a la gloria precede a la predestinación a la gracia. Dios, por ejemplo, ha querido desde la eternidad, conceder la gracia de una buena muerte a uno de los dos ladrones crucificados junto a Jesús, con preferencia al otro, porque tenía la voluntad eficaz de salvarlo (29).

Igualmente, de acuerdo con este principio, Dios ha querido

(28) *Cf.* IIª-IIªᵉ, q. 23, art. 7. Se explica también con esto que al perder la caridad por el pecado mortal, se pierden también las virtudes infusas que traen aparejados los medios, mientras queda la fe y la esperanza que requieren la caridad, sino que son anteriores a ella. Se pierde sólo la fe y la esperanza infusas por un pecado mortal que les sea directamente contrario.
(29) Iª, q. 23, art. 5, c. y ad 3.

la predestinación de Cristo Redentor antes que la nuestra; la subordinación de los fines y el mismo dogma lo exigen (30).

Las consecuencias del principio de finalidad y de sus corolarios son evidentemente innumerables en cosmología, en psicología, en moral y en teología. Basta, a nuestro objeto, enumerar algunos de los principales; recordaremos algunos más adelante al hablar de otro corolario: el principio de influencia recíproca de las causas (31).

Éstos son los principales corolarios del principio de finalidad. En la segunda parte de esta obra vamos a estudiar sus primordiales aplicaciones con respecto a nuestro entendimiento y a nuestra voluntad.

(30) San Pablo escribe, *Efes.*, I, 3: "Praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum", y *Rom.*, VIII, 29: "Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus."

Cf. IIIª, q. 24, arts. 3 y 4, artículos que hay que tener siempre ante la vista del entendimiento para comprender bien la doctrina de Santo Tomás sobre el motivo de la Encarnación, IIIª, q. 1, art. 3; *cf. infra*, II parte, c. VIII, fin.

(31) *Cf. infra*, II parte, c. VIII.

SEGUNDA PARTE

APLICACIONES PRIMORDIALES DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD

Mirando desde el realismo tradicional, sobre todo como ha sido concebido por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, las aplicaciones primordiales del principio de finalidad son las que atañen a *la finalidad de la inteligencia*, ordenada por su naturaleza misma al conocimiento de lo real o del ente inteligible; por consiguiente, al conocimiento natural de Dios, Verdad suprema, y *la finalidad de la voluntad*, esencialmente ordenada a amar y desear el bien en toda su universalidad y por sobre todo al Soberano Bien. En especial, de estas dos aplicaciones del principio de finalidad vamos a tratar en esta segunda parte.

I. LA FINALIDAD DE LA INTELIGENCIA Y EL REALISMO

Todos los que se dedican al estudio de las diferentes ciencias, se dan cuenta de que toda ciencia particular, como la física, matemáticas, biología, psicología, moral individual y social, presupone los *principios generales* cuyo *valor real* y *necesidad,* admitidos por el sentido común, son negados por cierta filosofía, ora subjetivista, ora empírica y evolucionista, al mismo tiempo que son defendidos por la filosofía tradicional.

La física, que estudia el mundo de los cuerpos y sus movimientos; la matemática, que trata de la cantidad, ya continua ya discreta; la psicología que analiza el alma, sus funciones y sus actos; la moral, que estudia las leyes que rigen los actos humanos, en relación con el fin que deben perseguir; la sociología, que indaga qué es la sociedad, su origen, su constitución, sus variadas funciones, su fin; todas estas ciencias que se basan en un aspecto particular de lo real o del ente, ora en el ente sensible y móvil, como tal; ora en el ente corporal como cuantitativo; ya en el ente que piensa, ya en el ente reflexivo y sociable, dan por seguras las *leyes universales de lo real como real o del ente como ente,* o sea *los principios más generales de la inteligencia y de lo inteligible.*

¿Cuáles son estos principios desde el punto de vista de la razón natural o del realismo del sentido común? ¿Puede justificarse este último por un realismo crítico?

Primeros principios de la razón natural

La primera filosofía o metafísica, como demuestra Aristóteles en su *Metafísica,* libro IV (γ), debe precisamente tratar de esos principios universales de lo real, pues su especialidad consiste en tratar las más elevadas generalidades, que todas las otras ciencias suponen, sin poder estudiarlas *ex profeso,* siendo su objeto particular tan limitado.

La metafísica tradicional, tal y como se presenta ya en las obras de Aristóteles, ha concretado sus leyes más generales de lo real en estos principios:

El principio de contradicción: *"El ente se opone al no ente, y ninguna realidad puede y no puede ser al mismo tiempo."* Un enunciado más positivo de este principio es: *El ente es el ente, el no ente es el no ente; sí sí, no no;* como dice el Evangelio, y por consiguiente no podemos confundir el ente y el no ente, el sí y el no, lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, o todavía más, la carne y el espíritu; el espíritu es espíritu y la carne, carne. En esta forma positiva este principio toma el nombre, no ya de contradicción, sino de identidad.

Su corolario es el principio de substancia. *Todo ente es uno y el mismo bajo fenómenos múltiples y sucesivos,* o todo ente *que existe* como primer sujeto de atribución es *substancia,* o existe *en sí mismo* como la piedra, la planta, el animal, sin que sea necesario que exista *por sí mismo* o necesariamente.

Los principios de razón de ser, de causalidad eficiente, de finalidad y de mutación están subordinados a estos primeros principios. *Todo ente tiene su razón de ser, ya en sí mismo,* si existe por y para sí mismo; *ya en otro,* si no existe por y para sí mismo. *Todo lo que llega a ser o, más generalizado, todo lo que no existe por sí mismo, tiene una causa eficiente. Todo agente obra por un fin,* sin el que no tendería a algo determinado y que le convenga, y faltaría el motivo para obrar y obrar de aquel modo. Y así, las alas del pájaro son para volar, el oído para oír, el ojo para ver. Por fin, *toda mutación o cambio,* ya material, ya espiritual, *exige un sujeto* que reciba una mutación nueva. No hay ola sin líquido, vuelo sin pájaro, sueño sin durmiente, pensamiento sin pensador. De estos primeros principios se derivan muchos otros; por ejemplo, como ya hemos visto, de los principios de causalidad eficiente y de finalidad se desprende el principio de inducción: *una misma causa natural, en idénticas circunstancias, produce siempre el mismo efecto;* si, pues, el calor en circunstancias determinadas dilata el hierro, siempre sucederá lo mismo; de lo contrario, el cambio en el efecto, sin cambio precedente en la causa y en las circunstancias, no tendría razón de ser, ni eficiente ni final. Así, por inducción se descubren las leyes de la naturaleza.

De igual modo, del principio de finalidad: *"todo agente obra por un fin proporcionado",* nace este corolario: *el orden de los agentes corresponde al orden de los fines* o *la subordinación de los agentes a la de los fines;* por ejemplo, en la sociedad, el agente individual que persigue su propio bien está subordinado a la autoridad civil, que busca el bien común de la ciudad, y esta autoridad está necesariamente subordinada a Dios, que ordena todas las cosas al fin supremo del universo, es decir, a la manifestación de su bondad (1).

El primero de estos principios, dice Aristóteles *(Metafísica,* libro IV, cap. 3), es *el principio de contradicción,* porque se basa sobre la primerísima noción presupuesta por los otros, *la noción de ente,* o *de realidad,* y sobre su oposición contradictoria al no ente. Este principio es absolutamente indemostrable; no se apoya en ningún otro; además, si se la niega los otros carecen de verdad, y, por el contrario, si se le admite, los otros pueden defenderse y demostrarse, *no directamente* (por un término medio, porque son inmediatos), sino *indirectamente* o por el absurdo; por ejemplo, un ente que llegara a la existencia sin causa alguna es tan *absurdo* como un círculo cuadrado; lo mismo, una tendencia que careciera de fin sería un absurdo.

El problema del valor del realismo del sentido común

Estos principios los admite la razón natural o el sentido común como *necesarios* y con un *valor objetivo;* en otros

(1) Nada hay inteligible en la naturaleza y en la vida moral individual o colectiva sin el principio de finalidad. ¿Por qué, en la vida animal, por ejemplo, la gallina reúne sus polluelos bajo sus alas, y los defiende contra el gavilán sacrificándose a sí misma si es necesario? Porque por instinto, dice Santo Tomás, prefiere el bien de la especie al suyo propio (Iª, q. 60, art. 5, ad 3).

Sin el principio de finalidad y el de subordinación de los agentes y de los fines, no llegaríamos a formarnos ninguna idea justa de la vida moral y social, en particular ninguna idea de la subordinación de las cuatro clases de justicia que debemos practicar: justicia conmutativa, que reglamente los cambios entre particulares; justicia distributiva, que distribuya proporcionalmente entre los individuos las cosas de utilidad común, cargas y obligaciones; justicia legal o social, que debe promover el bien común por medio de leyes justas y su observancia; justicia equitativa que, por encima de la legalidad o de la letra de las leyes, mira el espíritu de éstas interpretándolas según la intención que debe tener el sabio legislador.

términos, como *leyes necesarias de lo real* y no sólo como leyes subjetivas directrices de nuestras ideas.

El subjetivismo, por el contrario, como el de Kant, no quiere ver en ellos otra cosa más que leyes subjetivas y necesarias de nuestro pensar, o del ente en cuanto *pensado por nosotros,* no *cosas en sí,* que permanecerían incognoscibles.

El empirismo ve en esos principios las leyes de lo real, pero pretende que no podemos llegar a establecer su *necesidad;* podría suceder, sostiene, que fuera de los límites de nuestra experiencia algunos entes alcanzaran la existencia sin causa alguna y que existan tendencias que no tiendan a ningún fin.

El evolucionismo absoluto y panteístico, representado en la antigüedad por Heráclito y entre los modernos por los que admiten *la filosofía* no del ente, sino *del devenir,* reduce también estos principios a simples leyes, por así llamarlas, gramaticales, de la oración, del lenguaje (nominalismo absoluto), o de la razón razonante que especula sobre abstracciones inmutables. Lo real sería, en efecto, un *devenir perpetuo,* sin causas extrínsecas, ni eficiente ni final, sin sujeto distinto de sí mismo, como un flujo sin flúido, en el que se identificarían el ente y el no ente. Por eso se dice que Heráclito negó el valor real del principio de contradicción o de identidad, mucho antes que Hegel y sus discípulos. Desde este punto de vista Dios es absorbido en el mundo; se identifica con el devenir, con la evolución creadora. A alguien que le preguntaba: "¿Existe Dios?", Renan, desde el campo de la filosofía del devenir, respondía: "Todavía no."

Si, por el contrario, *el principio de contradicción* o *identidad* es la ley innata de lo real, la realidad primera, fuente de todas las demás, debe ser por sí misma y desde toda la eternidad *absolutamente idéntica a sí misma,* soberanamente simple e inmutable, y, por tanto, real y esencialmente distinta del mundo compuesto y mudable: *Ego sum qui sum.*

La filosofía tradicional, sobre todo el realismo aristotélico, profundizado por Santo Tomás, defiende el valor real y la necesidad de estos principios que, para él, son leyes necesarias de la realidad o del ente tal y como es en sí, y no sólo leyes de nuestro entendimiento.

¿Cuál es el valor de este realismo tradicional? La escolástica, según frase de William James, ¿es sólo "una hermana mayor del sentido común, que ha cursado unos años de universidad"?

Los subjetivistas han dicho mucho tiempo: su doctrina es sólo el realismo inocente del sentido común, anterior a la reflexión crítica.

Se reconoce hoy que el realismo aristotélico y tomista no es sólo un realismo inocente del sentido común, porque examina metódicamente (cosa que no hace el sentido común) las objeciones de los escépticos y de los idealistas subjetivistas y demuestra que este idealismo se encierra estérilmente en sí mismo, y no puede llegar a ningún conocimiento de lo real.

Aristóteles, en efecto, ha concluído contra Heráclito y los sofistas (en el libro IV de la *Metafísica,* cap. 4), que si se duda del valor real y de la necesidad del principio de contradicción, al que están subordinados los demás, 1º, *las palabras y el lenguaje no tienen ningún sentido determinado,* de donde quedamos reducidos al más absoluto de los silencios, como demostraba Sócrates a los sofistas; 2º, *no existe ninguna esencia, naturaleza o substancia determinada;* el oro no se distinguiría del cobre o del estaño; la planta no se distinguiría del animal, y todas las esencias o naturalezas se confundirían en un devenir, en un flujo universal, en un flujo sin sujeto, sin flúido, como lo sería un derramamiento sin líquido, un vuelo sin volátil, un sueño sin durmiente, en un flujo sin causa eficiente y sin causa final, en el que lo más perfecto surgiría de lo menos perfecto, a pesar de lo absurdo de este proceso; 3º, *no habría diversidad en las cosas,* si el principio de contradicción fuera falso; no habría distinción entre un muro, un trirreme y un hombre; 4º, *no habría ninguna verdad,* si el principio de contradicción fuera falso y si nuestra primera noción de ente o de realidad fuera engañosa; 5º, *hasta la opinión simplemente probable desaparecería;* el escepticismo mismo no podría afirmar que probablemente es la verdad; 6º, *el amor y el odio desaparecerían también,* porque si no hubiera oposición entre el ente y el no ente, tampoco la habría entre el bien y el mal; no habría, pues, razón para desear un fruto, ni para rehusar el veneno; 7º, por último, *no habría ni siquiera gradación en los errores,* todos serían igualmente insensatos, los menores y los mayores, porque no habría norma alguna.

Añade Aristóteles: "Se dice que Heráclito ha negado el

principio de contradicción (o identidad) porque, según él, todo se mueve, todo cambia en nosotros, y a nuestro alrededor. Pero todo lo que se habla no quiere decir que se ha pensado (2)." Si el principio de contradicción fuera falso, el mismo movimiento sería imposible, porque no sería cierto afirmar que el punto de salida *no es* el punto de llegada y por tanto llegaríamos antes de salir (3).

En otras palabras, negar la necesidad y el valor real del principio de contradicción, o sólo dudar de él, es condenarse al nihilismo más absoluto; no podríamos hablar, pensar, desear, querer, ni hacer nada...

Esta crítica del escepticismo se ha completado con la crítica del idealismo subjetivista moderno; en ella se demuestra que no se podría llegar a ningún conocimiento de lo real; que no se podría salir de la representación subjetiva en la que está aprisionado ni construir por consiguiente ninguna filosofía viable, es decir, conforme con las primeras evidencias de la razón natural y de la experiencia externa e interna; el idealismo, en efecto, no sólo no puede llegar a ninguna metafísica o conocimiento del ente, de lo real como tal, por sobre las ciencias particulares, sino que no puede fundamentar objetivamente ninguna moral individual o social que tal nombre merezca.

El primer principio de la moral: *Hay que hacer el bien y evitar el mal* supone, en efecto, el valor real y la necesidad del principio de finalidad y del de contradicción (4).

¿Puede ser crítico el realismo metódico?

El realismo aristotélico y tomista sobrepuja en mucho el del sentido común, al menos en el sentido de que es una ciencia metódica de los primeros principios de la razón natural, puesto que los formula de la manera más universal, los explica, los subordina, y defiende su valor real contra las objeciones de los antiguos escépticos y de los modernos idealistas, que no aciertan a salir de su subjetivismo o solipsismo, para explicar qué es lo real extramental.

(2) *Metafísica*, l. IV, c. 3.
(3) *Metafísica*, l. IV, c. 8.
(4) *Cf.* I-IIae, q. 94, art. 2: "Utrum lex naturalis contineat plura praecepta an unum tantum.

"Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut prima principia demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quaedam principia per se nota...

"Illud quod primo cadit in apprehensionem est ens... et ideo primum principium indemonstrabile... fundatur supra rationem entis et non entis...

"Sicut ens est primum quod cadit in apprehensionem simpliciter, ita *bonum* est primum quod cadit in apprehensionem rationis practicae quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem qui habet rationem boni: quae est: *bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et malum vitandum...*"

¿Pero sólo eso es el realismo tomista?, ¿no es también un *realismo crítico*, cimentado no sólo sobre la crítica del idealismo, sino sobre la del valor del conocimiento? ¿Esta crítica del conocimiento sólo puede ser concebida desde el punto de vista devastador del idealismo que inicia su marcha en nuestro pensamiento subjetivo sin poder desembarazarse de él? ¿Por qué no ha de concebirse desde el punto de vista de las naturales exigencias de nuestra inteligencia y del conocimiento que puede tener de su propia finalidad?

Esta cuestión nos la planteamos al leer un interesantísimo artículo del señor Etienne Gilson: *El realismo metódico* (5), del que vamos a reproducir un largo extracto, que sitúa muy bien el problema.

Escribe el señor Gilson, al tratar de la filosofía realista de los escolásticos y en especial de Santo Tomás y de sus discípulos: "No creemos que sea un *realismo inocente*, porque conoce con claridad la existencia del idealismo y la naturaleza del problema que propone... La escolástica mantiene un *realismo consciente, reflexivo y aceptado*, pero que no se basa sobre la solución del problema dada por el idealismo, porque los datos de este problema implican al propio idealismo como solución. En otras palabras, por muy sorprendente que esta tesis pueda parecer a primera vista, el realismo escolástico no es una función del problema del conocimiento —más verdadero sería lo contrario—, sino que lo real es considerado distinto de la idea; el *esse* considerado distinto del *percipi*, por razón de *cierta idea de lo que es la filosofía* y como una condición de su misma posibilidad. *Es un realismo metódico...*

(5) *Philosophia perennis*, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Joseph Geyser zum 60, Geburtstag, Regensburg, 1930, t. II, p. 752. Subrayamos lo más interesante para nosotros en lo que citamos a continuación.

"Una escolástica es una filosofía, es decir, un estudio de la sabiduría, que a su vez es la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas. La verdad de sus conclusiones, sean cuales fueren, resplandecerá más en la *evidencia de sus principios*, en su simplicidad y en su fecundidad. *Trata, pues, de encontrar una serie de principios evidentes tales que armonicen perfectamente entre sí y con la experiencia.* Si el idealismo hubiera tenido la fortuna de encontrar uno y demostrar su fecundidad explicativa, la escolástica no hubiera podido ponerle objeción ninguna; por desgracia, ha ocurrido todo lo contrario, y por esto el *realismo tomista*, aunque no tiene su cimiento en la crítica del conocimiento, no ha podido ser reducido a un realismo inocente: *se basa sobre una crítica del idealismo y sobre la demostración de su impotencia para edificar una filosofía viable*...

"Además, el idealismo de tipo cartesiano, desde el momento que identifica *a priori* el método filosófico con el de cierta ciencia (la matemática), aboca necesariamente a *vaciar la filosofía de todo contenido propio y cae en el cientificismo.*

"Una segunda consideración de los resultados conseguidos por la historia demostraría a nuestro entender que si el método idealista es el suicidio de la filosofía como conocimiento distinto, es porque compromete a la filosofía en una serie de contradicciones internas, que la llevan por fin al escepticismo... Por eso, la filosofía moderna, al no abdicar de sus derechos en favor de la ciencia, presenta el aspecto de un campo de batalla donde luchan sin tregua sombras irreconciliables: el pensamiento contra la extensión, el sujeto contra el objeto, el individuo contra la sociedad, otros tantos fragmentos desintegrados de lo real por el análisis disolvente del entendimiento, y que inútilmente procura después reintegrar.

"Hay que comenzar por despojarse primero de la obsesión de la epistemología como condición previa de la filosofía... *Con seguro instinto del camino recto, los griegos entraron con pie firme en la vía del realismo*, y los escolásticos lo han seguido porque los conducía a lugar determinado; *Descartes tomó la otra vía*, y al tomarla no había ninguna razón evidente que lo impidiera; pero *hoy sabemos que no lleva a ninguna parte;* y por esto tenemos el deber de abandonarla. Por

esto el realismo escolástico no es de ninguna manera inocente; es el realismo del caminante que se dirige a un lugar y viendo que se aproxima a él tiene la confianza de que el camino que sigue es bueno... La condición necesaria es que, en lugar de ser una condición de la ontología, la epistemología crezca en ella y con ella, siendo a un tiempo aclaradora y aclarada."

¿Cuál es el valor crítico del realismo tomista?

Estas líneas de Gilson, aunque en un punto discutibles, contienen varias advertencias que nos parecen justísimas, y por eso lo hemos tan extensamente citado (6). Reconoce que el

(6) Destaquemos algunos puntos importantes sobre los que una coincidencia íntima parece establecida ya entre él y los tomistas. Sostenemos con Aristóteles y Santo Tomás, que la *crítica* del conocimiento no es una ciencia distinta de la metafísica, como se demuestra en el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, dedicado a la defensa del real valor del principio de contradicción y de la misma razón.

Hay que recordar siempre, con respecto a esto, lo que dice Santo Tomás, I, q. 1, art. 8: "Considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae non probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae: *suprema vero inter eas, scilicet metaphisica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius.*"

A la luz de estos principios, se puede demostrar que el problema crítico fué *mal planteado* por Descartes. Para juzgar el valor de nuestra inteligencia, no hay que comenzar por negar su finalidad esencial, ni por decir que el círculo cuadrado puede ser *realizable* aunque *inconcebible*. Hay que comenzar por examinar cuál es exactamente esa finalidad. Antes de procurar resolver el problema del conocimiento hay que plantear metódicamente cuál es su legítima posición. Muchos problemas insolubles son sencillamente problemas mal planteados, que desplazan el misterio de las cosas.

Esta auténtica posición del problema, la busca el P. B. ROLAND-GOSSELIN, O. P., en su *Proyecto de introducción a un estudio crítico del conocimiento*, en la "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" noviembre de 1931, pp. 673-698. Destaca (p. 692) que "el entendimiento del hombre domina cualquier camino, marcando con su sello preguntas y respuestas".

Además, según el verdadero pensar de Aristóteles y de Santo Tomás, hemos demostrado en otra parte, que la *crítica del conocimiento* no debe estudiarse al principio de la metafísica (o si se quiere, al fin, a modo de reflexión), sino *después de la Filosofía natural y después de la Psicología.* Pues, para realizar la crítica del valor del conocimiento, hay que conocer primero psicológicamente lo que es, hay que saber distinguir el objeto formal de la inteligencia (el ente y la razón de ser de las cosas) del objeto formal de los sentidos (los fenómenos sensibles). *Cf.* más abajo, cap. IV.

realismo tomista no es un realismo inocente, sino metódico y que se funda sobre la crítica del idealismo; no obstante, para él no es un realismo crítico, basado sobre la crítica del conocimiento. En esto no está de acuerdo con varios tomistas contemporáneos, como el señor L. Noël. Dice el señor Gilson (*ibid.*, pp. 750 y sgs.):

"L. Noël busca un punto donde las cosas y el entendimiento se juntan en una unidad indivisible, para apoyar la epistemología realista, que reclama el ideario moderno y que la escolástica no nos ha brindado.

"Pero este punto, si existe, es todavía y en primer lugar, una idea; y de aquí, quiérase o no, *toda epistemología*, aun inmediatista, *nacerá de un antecedente ideal*, o por un esfuerzo de discriminación interna tratará de captar el objeto. ¿Cómo no ver, por lo tanto, que la situación es completamente distinta de la del «cogito ergo sum»? Es evidente que pienso porque existo, pero *de ninguna manera es evidente que pienso en las cosas porque existen;* el ente absoluto, que me suministra inmediatamente el *cogito*, sólo puede ser el *mío* y no el de otro... Partiendo del *percipi* no conseguiremos alcanzar nunca otro *esse* que el del *percipi*" (*ibid.*, p. 751). El señor Gilson hasta llega a creer, él lo dice (*ibid.*, p. 751), que "el problema de encontrar un realismo crítico es en sí contradictorio, como la noción del círculo cuadrado... Nada hay pensable, más allá de nuestro pensamiento; y esto no es sólo la exacta fórmula del idealismo, sino también su condenación".

Si se pretende permanecer en el punto de vista subjetivo de Descartes, y partir del solo *cogito*, después de la afirmación de que un círculo cuadrado puede ser realizable, aunque inconcebible, en ese caso sí no se puede concebir un realismo crítico ([7]). Admitimos de buen grado lo que dice el señor Gilson del método adoptado por el P. Picard, quien, en su libro *El problema crítico fundamental* "se aproxima, expresa, a una actitud muy cercana a la de Descartes". Nos adherimos también a la declaración del señor L. Noël que el señor Gilson hace suya: partiendo de la inmanencia subjetiva "el principio de causalidad no sufre ningún cambio; en un gancho pintado en una pared únicamente se puede colgar también una cadena pintada en la misma pared" (L. Noël, *Notas de epistemología tomista*, p. 73). Aunque la inteligencia tenga un valor real objetivo, no podrá con este método estar segura de ello.

([7]) *Cf.* L. Noël, *El método del realismo*, "Revue Néo-scolastique", noviembre de 1931, pp. 438 y sgs., 442 y 446.

Para que el principio de causalidad pueda en este caso salir de la inmanencia y encontrar el ente extramental, se necesita conocer de antemano el valor ontológico de este principio.

Pero si la dirección tomada por Descartes no tiene salida, el sentido que el idealismo cartesiano da a la expresión *crítica del conocimiento* es falso; criticar, en su verdadera significación, es juzgar en conformidad con las exigencias del objeto que se examina. En este sentido, Santo Tomás, en el campo del realismo, ha echado las bases de una *crítica del conocimiento* de una *epistemología* que no nace del *ente mental de nuestra idea*, ni de *nuestra idea del ente extramental* o de nuestra idea del ente general (donde el *esse* y el *percipi* serían difícilmente distinguidos). El realismo crítico concebido desde el punto de vista de Aristóteles y de Santo Tomás, tiene como punto de partida *esta evidencia primordial* cuyo valor se impone gradualmente por la reflexión de la inteligencia ([8]) sobre sí misma, *que no sólo es* INCONCEBIBLE PARA NOSOTROS, *sino que es* REALMENTE IMPOSIBLE EN SÍ MISMA, *ya que una realidad cualquiera no puede existir y no existir a un tiempo.* Ésta es una ley necesaria del ente o de lo real en sí mismo y no exclusivamente una ley del entendimiento o de lo real como concepción. *Esta real imposibilidad* opuesta al *esse in se (impossibilitas est repugnantia ad esse)*, es necesariamente concebida como distinta de la *inconceptibilidad*, opuesta al *intelligi* o al *percipi* de que hablaba Berkeley *(incogitabile est quod non potest intelligi)*.

El *ente inteligible*, primer objeto conocido por nuestra inteligencia ([9]) (se demostrará en seguida que es abstraído de las cosas sensibles), no es sólo lo que el nominalista Berkeley llama *percepción (esse est percipi)*. No nos apoyamos en *nuestra idea* de lo real, para decir, recurriendo subrepticiamente al

([8]) Esta *reflexión crítica* nos demuestra precisamente *la finalidad de la inteligencia*, como vamos a exponer, y como lo reconoce el señor L. Noël, *art. cit.*, *El método del realismo*, pp. 438-466.

([9]) *Cf.* Ia, q. 5, art. 2; Ia-IIae, q. 94, art. 2; *De Veritate*, q. 1, art. 1.

principio de causalidad, cuyo valor real está todavía sobre el tapete: "Tengo idea del ente extramental; luego existe fuera de mi entendimiento, y es como yo pienso." No, pero la primerísima e indestructible evidencia de nuestro entendimiento es que un ente, que a un mismo tiempo existiría y no existiría, es no sólo *inconcebible para nosotros*, sino *realmente imposible en sí mismo*. Hay aquí una primera e irrefutable distinción de la realidad concebida y de la realidad en sí misma; del *percipi* y del *esse;* de la cosa como concebible y de la cosa en sí misma.

Esta evidencia primordial e irrefragable, la primera de todas para nuestra inteligencia, descansa ya sobre el *ente extramental* aunque no la concibamos positivamente aún como *extramental*, porque todavía no hemos reflexionado sobre nuestra idea (el acto reflejo es imposible antes del acto directo de la intelección, que tiene por objeto la realidad inteligible), y aunque no concibamos todavía al ente extramental como *existiendo* de hecho, porque no hablamos aquí sino de la *ley esencial fundamental* confusamente conocida: "Si existe, no puede, con completa certeza, a un mismo tiempo existir y no existir"; esto no sólo no se puede pensar sino que es *realmente* imposible.

Esto es lo que Descartes, fundador del idealismo moderno, no vió, al concebir que Dios, si hubiera querido, hubiera podido hacer círculos cuadrados y montes sin valles. Descartes no comprendió que incurría con esto en una falta irreparable en el orden filosófico, tan grave como la llamada en el orden espiritual pecado contra el Espíritu Santo, o contra la luz libertadora. Desde la aurora de nuestra vida intelectual, tenemos esta certeza absoluta: que ni Dios, si existe y por muy poderoso que sea, ni ningún otro espíritu maligno, por perverso y sagaz que se le suponga, puede dibujar un círculo cuadrado, porque esto no es sólo *inconcebible para nosotros* sino *realmente imposible en sí*.

Esto, aunque confusamente, lo comprendemos desde el despertar de nuestra vida intelectual. Cuando la inteligencia infantil aprehende o capta por primera vez el *ente, la realidad inteligible* de cualquier cosa, por ejemplo de la leche, que para la vista tiene color, para el gusto es dulce y sabrosa, no afirma todavía ni la existencia del sujeto que piensa, ni la de la leche. Hablando en escolástico, *dum gustus attingit ens dulce ut dulce, intelligentia attingit ens dulce ut ens, sed nondum judicat de ejus existentia nec de sua propria*. La inteligencia aprehende el *ente*, haciendo abstracción del estado de posibilidad y del estado de existencia actual. E inmediatamente surge con evidencia absoluta su oposición al no ente. Esta oposición es evidente no sólo como *oposición lógica*, en esta forma: "Es imposible afirmar y negar el mismo predicado del mismo sujeto bajo el mismo aspecto", sino también como *oposición ontológica:* "nada puede ser y no ser al mismo tiempo". De otra forma: "el absurdo no sólo es inconcebible, sino *irrealizable*"; y al decir *irrealizable* o *realmente imposible*, se sienta ya una ley de la realidad valedera fuera del entendimiento, sin sentar todavía la existencia de ninguna realidad.

Tal es la evidencia primordial del realismo inmediato, en virtud de la cual el entendimiento, antes de conocerse a sí mismo por reflexión, antes de decir *cogito*, afirma, por cierto sin carecer de alguna conciencia directa, el valor real del principio de contradicción ([10]).

Sólo reflexionando nos decimos: *cogito* y si dudamos del valor real del principio de contradición no podríamos decir con auténtica certidumbre *pienso*, sino únicamente: "Quizás pienso y no pienso a un tiempo (¿dónde principia lo consciente y dónde cesa lo inconsciente?) y a un tiempo soy y no soy; quién sabe si me atiende el derecho de usar la palabra *yo;* es posible que me tenga que reducir a decir en forma impersonal: *piensa*, como se dice *llueve*." Por el contrario, tras la evidencia primordial de la ley innata de la realidad, que excluye la contradicción, podemos decir con seguridad: *yo pienso*.

Y no sólo conoce el entendimiento por reflexión *la existencia misma* de su acto, sino también su *naturaleza*, mientras los sentidos y la imaginación no pueden conocer la naturaleza de su propia operación. El entendimiento conoce también por reflexión *su naturaleza* de facultad intelectual y su *finalidad esencial* de ente adaptado a los objetos que conoce. Como la

([10]) Hemos insistido repetidamente sobre esto desde hace más de veinte años. *Cf. El sentido común*, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 2ª edición, 1944. *Dieu, son existence et sa nature*, 5ª ed., pp. 125, 134-143.

inteligencia conoce la finalidad esencial de las alas del pájaro dispuestas para volar, del pie apto para andar, del oído capaz de oír, del ojo destinado a la visión, conoce su naturaleza esencialmente relativa al ente extramental.

Es lo que Santo Tomás explica en su clásico artículo *De Veritate* (q. I, art. 9), donde demuestra el valor crítico del realismo tradicional, basado en el conocimiento de la naturaleza misma de la intelección y del entendimiento. Aquí traducimos el conocido texto.

"La verdad está en el entendimiento y en los sentidos, pero no del mismo modo. En el entendimiento está como la consecuencia o propiedad de su acto y como conocida por el entendimiento. Es la consecuencia de la operación intelectual, en cuanto el juicio se basa sobre la cosa según su esencia; y es conocida por la inteligencia, en cuanto la inteligencia reflexiona sobre su acto, y *conoce* no sólo su acto, sino su *proporción* (o conformidad) *a la cosa;* lo que no puede ser conocido sin que conozca ella *la naturaleza misma del acto intelectual,* que a su vez no puede ser conocido sin que la inteligencia conozca *su propia naturaleza* de principio de conocimiento, *que es estar proporcionada a las cosas,* IN CUJUS NATURA EST UT REBUS CONFORMETUR... Por el contrario, la verdad que reside en la sensación conforme a la realidad, no es en ella como *conocida,* porque el sentido, aunque tenga conciencia de la sensación, no puede conocer su *naturaleza* propia ni la de la sensación ni su proporción o conformidad a las cosas."

Esta reflexión de la inteligencia sobre su acto y sobre sí misma puede realizarse de dos maneras: ya como lo hace la mayor parte de los hombres, cuando buscan la seguridad de que no sueñan y verifican su afirmación, ya como lo hace el filósofo estudiando la naturaleza del conocimiento intelectual y sensitivo, a la luz de las diversas teorías formuladas, y en sí misma. Con esto queda constituída una reflexión crítica en el verdadero sentido, y no en el abusivo de esta palabra, como la encontramos en la *Metafísica* de Aristóteles (libro IV) y en *De Veritate,* de Santo Tomás *(loc. cit.).*

Con esto la inteligencia se presenta a sí misma como esencialmente apta al *ente inteligible extramental,* cuya ley innata, que excluye toda contradicción, ha sido afirmada desde un principio, porque la inteligencia conoce el ente inteligible an-

tes de conocerse a sí propia, por ser esencialmente apta para conocerlo. Lo *primum cognitum ab intellectu nostro* no puede ser una relación, que es inconcebible sin una base y un término; no puede ser tampoco la facultad intelectual apta al ente; es el *ente inteligible,* sin el cual nada hay inteligible ([11]); así la vista conoce lo *colorado* antes de que sea conocida la sensación de color; así la voluntad desea *el bien,* antes de desear querer o de desear obrar, ya que no puede desear el vacío ([12]). El idealista Berkeley dice, en su nominalismo: "*esse est percipi: ser* es ser percibido". A lo que responde el realismo tradicional: "*aliquid simul existens et non existens* evidentissime percipitur *non solum ut incogitabile, sed* ut realiter impossibile, et non ita evidentissime *perciperetur si non esset realiter impossibile, nam evidentia objectiva entis nihil aliud est quam ens evidens*".

Ésta es la evidencia primordial, anterior al *cogito,* y sin la que el *cogito* no tendría significado, pues se daría el caso hipotético de que el "pensamiento" fuera "no pensamiento"; que el "yo" fuera "*no yo*" y el "yo soy" fuera "yo no soy" ([13]).

Esta evidencia primordial es propia de la *primera aprehensión intelectual* del ente o de la realidad y del *juicio necesario y universal* que le sigue inmediatamente: estos actos directos son forzosamente anteriores a la reflexión que sobre ellos se verifica. Después esta evidencia primera e indestructible se confirma con la reflexión de la inteligencia sobre su acto, cuya *finalidad esencial* ve, del mismo modo que ve la finalidad del ojo o del oído. De esta manera la inteligencia ve que la idea del ente, impresa en ella y luego expresada por ella, está también esencialmente relacionada con el *ente extramental,* ya actual, ya posible, completamente diferente del *ente de razón,* que se define, no como *lo que es o puede ser,* sino *como lo que se concibe o puede ser concebido,* a modo de un predicado y su universalidad, que no pueden existir fuera

([11]) La facultad no es inteligible por sí misma si no está *actualizada* ("nihil est inteligibile, nisi in quantum est in actu") y su primer acto se dirige precisamente al ente inteligible.

([12]) *Cf.* I -II^{ae}, q. 8, art. 1.

([13]) Se podrían plantear estas dudas: ¿dónde cesa lo consciente y dónde principia lo inconsciente? ¿Cómo se distingue el pensamiento personal del impersonal? ¿Cómo se distingue el pensamiento del acto de la imaginación, de la vida sensitiva, y aun de la vida vegetativa?

del entendimiento. Su propio nominalismo condenaba a Berkeley a no comprender el valor de esta distinción ([14]).

Únicamente del ente de razón se puede decir: *esse est percipi aut intelligi.* El ente real es lo que está o puede estar fuera del entendimiento, y su existencia *(esse)* lo coloca *fuera de la nada y de sus causas.* Puede *existir,* por tanto, antes de ser conocido por nosotros, como los cuerpos en las nebulosas más allá de nuestra experiencia o como las minas de oro desconocidas en un continente inexplorado. Esto gravita sobre los filósofos evolucionistas, que admiten que los seres cognoscitivos aparecieron en el globo mucho tiempo después de los seres inferiores.

Así, pues, el ente primeramente captado por nuestro entendimiento, *ens quod primum cadit in intellectu nostro,* no se reduce a la idea de ente, sino que llega *al ente inteligible,* que está en ella contenido y que es muy distinto del *ente de razón.* Por eso comprendemos de inmediato que no sólo no es concebible, sino ni *realmente posible* que algo exista y no exista al mismo tiempo. Y con ello afirmamos el valor objetivo y ontológico del principio de contradicción, *anterior a todo juicio*

([14]) En la proposición de Berkeley *esse est percipi,* hay para el concepto del realismo tomista, un doble error: uno, el que se opone al sentido moderno, y otro, al sentido antiguo de la palabra realismo.

Berkeley, con su idealismo o mejor su inmaterialismo, impugna *el realismo en el sentido moderno* de la palabra al negar el valor real de nuestra percepción del mundo exterior.

Con su nominalismo, impugna *el realismo, en el sentido antiguo,* porque niega que exista lo universal y aun tenga un fundamento exterior al entendimiento.

Berkeley, con su nominalismo, llegaba aun más allá que Ockam, y escribía en los *Principios del conocimiento humano,* Introducción: "Mi idea de hombre debe ser la idea de un hombre blanco o negro o cetrino, recto o contrahecho, alto o bajo o mediano. *No puedo, por mucho que me esfuerce, concebir la idea abstracta.*" Berkeley con esto no podía comprender el sentido y alcance de las leyes del ente en general. ¡Y decir que algunos han tenido a Berkeley como un sabio, y que cualquier historia de la filosofía se vea precisada a citar su nombre, absteniéndose muchas veces de citar inteligencias inmensamente superiores, como las de los grandes comentadores de Santo Tomás!

Berkeley es un caso típico, que nos demuestra que los errores mayores y más contrapuestos al sentido común, y por ello más insensatos, han sido emitidos por los que a sí mismos se llaman filósofos, que al querer tratar, no de comercio o agricultura, sino del ente, del conocimiento y de Dios, han concebido errores proporcionados a la grandeza del sujeto en cuestión.

de existencia, antes de reflexionar en que esta afirmación primera da como sentadas ideas, y antes de *verificar* que esas ideas las conseguimos, por abstracción, de los objetos sensibles, percibidos por nuestros sentidos ([15]).

Es más, la inteligencia no sólo ve que el idealismo no ha hallado de hecho *otros principios evidentes,* que armonicen entre sí y con la experiencia, sino que percibe también que no tiene posibilidad de dar con otros. ¿Por qué? Porque el principio de contradicción está fundamentado inmediatamente sobre nuestra primerísima noción del ente o de la realidad, presupuesta por cualquier otra noción, y sobre la oposición primordial por completo del ente al no ente. En cuanto a los principios de causalidad eficiente, de finalidad y de mutación, son absolutamente necesarios para explicar su función del ente y del principio de contradicción o de identidad, el hecho principal de la experiencia, que tanto pasmó a Heráclito: el movimiento, la sucesión de los fenómenos, *el devenir,* que no puede llegar a ser *inteligible* sino en función del *ente* (objeto primero de la inteligencia) y por la división del ente *en potencia y acto;* o por la distinción del ente aun indeterminado, como un germen, y de la determinación que es capaz de recibir. De aquí deriva imediatamente la distinción de las cuatro causas del devenir: material, formal, eficiente y final, y los principios relativos a estas cuatro causas.

Estos principios subordinados al de contradicción no se pueden negar o poner en duda sin negar o poner en duda el principio de contradicción; por ejemplo, un *ente contingente* SIN CAUSA es absurdo, y no sólo *inconcebible,* sino *realmente imposible,* si el principio de contradicción es una ley no sólo del entendimiento, sino del ente o de la cosa en sí.

([15]) Véase para esto lo que CAYETANO escribe al principio de su comentario sobre *De Ente et Essentia* de Santo Tomás *(Proem.,* q. 1), donde trata del "primum cognitum ab intellectu nostro" y sus *Comentarios sobre la Suma Teológica,* in I^am^, q. 17, art. 2: *Utrum in sensu sit falsitas;* art. 3: *Utrum falsitas sit in intellectu;* q. 85, art. 2: *Utrum species intelligibiles . . . sint* id quod *intelligitur;* q. 85, art. 6: *Utrum intellectus possit esse falsus;* q. 88, art. 3: *Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.* Compárese estos artículos de Santo Tomás comentados por Cayetano, con la introducción a los *Principios del conocimiento humano* de BERKELEY, y se verá el abismo que los separa, y cuál de los dos conceptos está más de acuerdo con la noción misma de la Sabiduría o del conocimiento de las cosas por sus primeros principios.

Así, pues, el valor ontológico de los primeros principios puede expresarse en función de esta división tradicional del ente:

- *Ente*
  - *Real*
    - *Actual*
      - que existe por sí mismo (Dios).
      - Que existe por otro
        - *En sí* mismo (substancia).
        - *En otro* (accidente).
    - *Posible*
  - *De razón:* es concebible, mas no posible en realidad.

Para los idealistas, estos principios son sólo principios de razón, o del *ente de razón (ens rationis)* y no del *ente real* (ora realmente posible, ora actual). Y hasta algunos escolásticos contemporáneos no han distinguido con cuidado suficiente el *ente de razón* (como predicado o su universalidad), del *ente realmente posible* o *de la posibilidad real*, que dista mucho de la potencia real o de la capacidad real de perfección que es la materia, en relación a la forma de los cuerpos, o que es la esencia creada, en relación a la existencia.

Al hablar del *ente de razón*, como predicado y su universalidad, resulta verdadera la fórmula de Berkeley: "*esse est percipi aut intelligi*", "ser es ser aprehendido o ser concebido". Sí, para lo que no puede existir sino como concepción, lo que es en realidad propio del ente de razón, opuesto al ente real, ya posible, ya actual.

Pero con respecto a lo *real posible*, o a lo que es *realmente posible* o *realizable*, será falso decir: "*esse est percipi seu intelligi*"; porque si entre varios hombres, cada uno concibe y juzga un círculo cuadrado, no es sólo inconcebible para nosotros sino *irrealizable en sí*, cada uno transpone las fronteras del *percipi*, del objeto en nosotros, para entrar en el dominio del objeto en sí. Y cada uno por un verbo mental o interior, que es suyo personal, se dicta la *ley de la realidad en sí misma*, en la que todos coinciden, y que todos comprenden con evidencia siendo como es la misma *necesariamente* para todos.

Así pues, el idealismo no sólo no encontró, fuera del principio de contradicción y de sus subordinados otros principios evidentes armonizados entre sí y con la experiencia, sino que ha quedado en la evidencia que no puede en absoluto encontrar otros.

En fin, iluminado por los primeros principios de la inteligencia y la realidad, el realismo tomista crea una crítica del valor del conocimiento sensible y demuestra que *una sensación sentida sin objeto real* es no sólo contraria de hecho a la evidencia sensible, sino que, forzosamente o de derecho, es una contradicción como el círculo cuadrado, y una sensación sin causa eficiente objetiva y sin finalidad es una violación de los principios de causalidad y de finalidad ([16]). El realismo tomista *verifica* igualmente que el ente inteligible, que fué el objeto de la primera aprehensión intelectual, es el ente inteligible de las cosas sensibles, y que la idea que poseemos proviene de ellas por abstracción.

Esta doctrina afirma después que nuestra certeza metafísica del valor real de los primeros principios se cimenta o SE RESUELVE MATERIALMENTE por la evidencia sensible, presupuesta, y SE RESUELVE FORMALMENTE por la evidencia intelectual objetiva del valor real necesario y universal de dichos principios, necesidad y universalidad que los sentidos no sabrían percibir de ningún modo.

Esta evidencia objetiva es el ente evidente. Y por eso el valor real de la *resolución material* de nuestra certeza intelectual por la evidencia sensible, está *formalmente juzgada* a la

([16]) *Cf.* Iª, q. 17, art. 2, *Utrum in sensu sit falsitas:* "*Circa propria sensibilia* sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens et in paucioribus, *ex eo scilicet, quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem.*" *Ibid.*, art. 3: "*Sicut* res *habet* esse *per propriam formam, ita* virtus cognoscitiva *habet* cognoscere *per similitudinem rei cognitae. Unde*, sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam (el hombre mientras sea hombre conserva un cuerpo y un alma racional, en virtud del principio de identidad) *potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus sicut homo ad hoc quod est* habere duos pedes, *non autem ad hoc quod* esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur: *potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam vel accidens ei: Sicut est dictum quod visus (nisi per accidens) non decipitur circa* sensibile proprium *(coloratum) sed circa sensibilia communia (ut magnitudo, distantia) et circa sensibilia per accidens (ut vita corporis visi).*" *Cf. Commentum Cajetani*, Iª, q. 85, art. 6: "*Ad proprium objectum unaquaque potentia* per se ordinatur, *secundum quod ipsa. Quae autem sunt hujus modi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum.*" *Cf.* CAYETANO. Este razonamiento está basado en el principio de contradicción o identidad, aplicado primero a los objetos y después a la facultad cognoscitiva, y en el principio de finalidad, aplicado a esta facultad, que está *esencialmente ordenada* a su objeto propio.

luz superior de la evidencia intelectual por la que se resuelve o en la que se *basa formalmente* esta certeza. Es esto una aplicación del célebre principio, a su vez corolario de la división de las cuatro causas, "causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere absque circulo vitioso": hay, sin círculo vicioso, *una mutua relación de causalidad* desde distintos puntos de vista, *entre la materia y la forma*, entre *el agente y el fin*. La materia limita la forma específica, por ejemplo, la forma de león que individualiza (tal león) y está determinada por la forma que especifica; del mismo modo el agente se siente atraído por el fin que obtiene o realiza (*cf.* Aristóteles, *Metafísica*, libro V, cap. 2, y comentario de Santo Tomás, lecc. 2ª).

En el caso que tratamos, los sentidos suministran la *materia* del conocimiento intelectual y su valor es *juzgado formalmente* a la luz de los principios de conocimiento intelectual ([17]).

Por todo lo dicho se comprende que el realismo tomista, no sólo es un simple realismo de sentido común, sino un realismo a la vez metódico y *crítico*, bien entendido que esta última palabra no debe tomarse en el sentido abusivo del idealismo cartesiano, sino en el exacto sentido de una crítica o examen del valor del conocimiento, respetuosa con la naturaleza, la finalidad y las exigencias esenciales y realistas de ésta.

Luego, este realismo crítico así planteado, ¿ilumina por completo la oscuridad? ¡Oh!, es cierto que no, y aunque algunos manuales de filosofía tomista rocen un poco el misterio del conocimiento, pues tienen por objetivo insistir en especial sobre lo que hay de más claro y absolutamente cierto, si se pidiera a los auténticos tomistas escribir *ex professo* sobre el misterio del conocimiento sensitivo, sobre el del conocimiento intelectual y sobre el de sus relaciones, podrían demostrar que hay en esto un maravilloso *claroscuro*, más bello que todos los de Rembrandt. Y como en este claroscuro los elementos que lo componen se *valorizan mutuamente*, el auténtico tomista no procura suprimir el misterio, sino señalar su verdadero emplazamiento. Lo adivina con la misma finura que otro cualquiera ciertamente mayor que la del materialista, y aun que la del idealista cartesiano, porque al no querer negar *ninguno* de los elementos del problema, *por mucha distancia que haya de unos a otros* (la materia y el espíritu, lo sensible y lo inteligible) sabe que la manera íntima de su unión queda y quedará siempre en el más profundo misterio. Esto es lo que nos queda por exponer sin menoscabar por ello en lo mínimo la certeza primera e incontrastable de la que acabamos de hablar.

([17]) *Cf.* Iª, q. 84, art. 6: "*Non potest dici quod* sensibilis cognitio *sit totalis et perfecta causa* intellectualis cognitionis *sed magis quodammodo est* MATERIA CAUSAE." *Item: In Boetium de Trinitate,* q. 3, art. 1, ad 4: "*Sicut cognitio* principiorum accipitur a sensu tamen lumen quo principia cognoscentur est innatum, ita fides est ex auditu et tamen habitus fidei est infusus."

II. EL MISTERIO DEL CONOCIMIENTO Y SU FINALIDAD

En el capítulo precedente, vimos por qué y cómo el realismo tomista no es un simple realismo de sentido común, sino un realismo metódico y, a su estilo, crítico, basado no sólo en la crítica del escepticismo y del idealismo, sino también en el examen del valor del conocimiento, partiendo no del *cogito* sino de esta evidencia primordial e indestructible: que *no sólo es inconcebible para nosotros, sino que es realmente imposible en sí, que una realidad cualquiera sea y no sea al mismo tiempo* (1).

Esta certeza incontrastable está confirmada por la reflexión de la inteligencia sobre sí misma, reflexión por la que conoce, no sólo la existencia, sí que también *la naturaleza de su acto, su propia naturaleza* de facultad intelectual, y *su finalidad esencial* de ente proporcionado a la realidad; esta reflexión verifica además, que el ente inteligible, primer objeto conocido por la inteligencia, ha sido abstraído de las cosas sensibles. De este modo, nuestra certeza del valor real del principio de contradicción y de los principios necesariamente a él subordinados, *se funda formalmente (resolvitur formaliter)* sobre la evidencia intelectual de estos principios como leyes del ente o sobre el ente evidente, y se *funda materialmente (resolvitur materialiter)* sobre el objeto del conocimiento sensible, en forma tal que el valor de este primer fundamento, *"resolutio materialis"*, es juzgado a la luz intelectual del fundamento superior, *"resolutio formalis"*, según la ley general de la mutua relación de las causas: *"causae ad invicem sunt causae sed in diverso genere"* (*Metafísica*, libro V, cap. 2, lecc. 2 de Santo Tomás). Los sentidos suministran *la materia* del conocimiento intelectual, y su valor es *juzgado formalmente* a la luz de los principios de este mismo conocimiento intelectual, como en el cuerpo la materia recibe y limita la forma y, al propio tiempo, la primera está contenida y determinada por la segunda (*cf.* Iª, q. 84, art. 6).

(1) Por esto opinamos con Aristóteles y Santo Tomás que la *crítica del conocimiento* no es una parte de la lógica, cuyo objeto es el *ens rationis*, ni es tampoco una ciencia particular, sino que *va unida a la Metafísica*, como lo demuestra el libro IV de la *Metafísica*, dedicado a la defensa del valor real del principio de contradicción y de la misma razón.

Por esta causa dice Santo Tomás, Iª, q. 1, art. 8: "Considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae non probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae; suprema vero inter eas, scilicet Metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius." A la luz de estos principios puédese demostrar que el problema crítico fué mal planteado por Descartes. Para enjuiciar el valor de nuestra inteligencia, fuente de todo juicio, no se debe comenzar por negar su finalidad esencial, y por deducir que el círculo cuadrado es quizá *realizable*, aunque *inconcebible*. Débese comenzar por examinar cuál es la finalidad exacta de esta finalidad. Antes de resolver el problema del conocimiento, se debe establecer metódicamente cuál es su verdadera posición. Plantearlo mal, lo torna insoluble, al desplazar el misterio que encierra.

Este realismo metódico, y a su estilo, crítico, no pretende suprimir el misterio del conocimiento natural, ya sensible, ya intelectual. Y hay que recalcar esto en epistemología para advertir lo que queda y quedará siempre oscuro en el proceso íntimo de los dos conocimientos y en sus relaciones mutuas.

Este *misterio* del conocimiento, lo reconoce el realismo tradicional de que hablamos, coincidiendo al mismo tiempo con el sentido común, con mayor facilidad que el materialismo o el empirismo por una parte y que el idealismo por otra, que están en desacuerdo con el sentido común. Estos sistemas *suprimen el misterio* del conocimiento y aun el conocimiento de la realidad, al negar uno de sus esenciales elementos, al querer reducir el espíritu a la materia o la materia al espíritu, y chocan así con reales imposibilidades, *llegando a absurdos* que llaman "los enigmas del universo".

El realismo tradicional, acorde con la razón natural y con el sentido común, conserva todos los elementos del problema en resolución, todo lo necesario, tanto por el lado del espíritu como por el del objeto, para que exista "el conocimiento de la realidad". No pretende reducir la intelección a la sensación, ni ésta a los fenómenos fisicoquímicos, ni inversamente estos fenómenos inferiores a la representación que de ellos hace el entendimiento. El realismo tradicional llega hasta reconocer, con toda nitidez, *la distancia inconmensurable*

que separa los distintos órdenes de la materia inanimada, de la vida vegetativa, de la vida sensitiva, y de la vida intelectual, y en consecuencia, admite que se encuentra un misterio natural al pasar de uno de esos órdenes al inmediato superior, y en sus íntimas relaciones.

Santo Tomás cita con bastante frecuencia este principio formulado por Dionisio: "*Supremum infimi attingit infimum supremi*", "el grado supremo de un orden inferior alcanza en cierto modo *(secundum quid)* el grado ínfimo del orden inmediato superior", aunque pura y simplemente *(simpliciter)* existe una distancia inmensa o inconmensurable entre estos dos órdenes *(cf.* I^a-II^{ae}, q. 2, art. 8, 1^a obj.).

En la cumbre del reino mineral, el cristal roto se reconstruye cuando se lo baña en el agua-madre, y este fenómeno semeja de algún modo al fenómeno vital por el cual la célula vegetal se nutre, y sin embargo hay un abismo entre los dos. En el cristal que se reconstruye por yuxtaposición de partes nuevas o viejas, no existe la asimilación nutritiva, intususcepción, y la manera íntima de la asimilación de un alimento no vivo por un ser vivo quedará siempre en el misterio. Siempre resultará difícil discernir dónde acaban los fenómenos físico-químicos y dónde empieza el fenómeno vital más elemental; como será siempre difícil explicar, en cualquier mutación substancial, la relación de las primeras disposiciones recibidas en el compuesto que desaparece, con la forma específica del nuevo compuesto (2). El primero, en el momento de desaparecer para siempre, sirve admirablemente para engendrar al segundo, *corruptio unius est generatio alterius,* la muerte

(2) Otro misterio: el de *la disposición última,* concomitante, que se produce en el mismo indivisible instante que la forma, y que contribuye, a modo de propiedad, a la conservación de la forma en el nuevo sujeto. Las disposiciones previas *(praeviae)* desaparecen en el preciso instante en que la disposición última concomitante y la forma se producen. *Cf.* SANTO TOMÁS, *In IV Sent.,* disp. 17, q. 1, art. 5, q. 3: "*Dispositionem ultimam esse effectum formae in genere causae formalis, et tamen praecedere in genere causae materialis.*" Los teólogos conocen la admirable aplicación de este principio en el momento de la justificación del impío *(cf.* I^a-II^{ae}, q. 113, art. 8, ad 1^{um}), y también en el instante de entrar en la gloria. Pero es el mismo principio el que se aplica en la más pequeña de las mutaciones substanciales, como es la asimilación nutritiva de nuestro organismo. Algo semejante hay en la producción de la imagen en nuestros sentidos y en la de la idea en nuestro entendimiento.

de uno sirve para la producción de otro, para la conservación de la especie o del género. He aquí el símbolo de las cosas de mayor altura y luminosidad: el corneta sigue tocando su paso de carga después de morir. En toda muerte seguida de un nacimiento, se ve aún más de manera misteriosa el axioma de la relación mutua de las causas que concurren a la producción de algo nuevo: "*causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*". Hay en esto algo notorio que no podemos comprender por completo, y es una dificultad semejante la que encontramos en el proceso íntimo del conocimiento sensible, en el del muy superior del conocimiento intelectual, y en sus mutuas relaciones.

Misterio del conocimiento sensible

Si difícil es explicar el tránsito del grado superior de la vida vegetativa al grado inferior de la vida sensitiva, dificilísimo es también comprender cómo una *cosa material* puede imprimir *una semejanza en cierto sentido espiritual* de sí misma en nuestros sentidos de la vista o del oído.

Este problema resultaría insoluble, si la sensación fuera un acto del alma sólo, como creyó Descartes; porque la causa sería inferior a su efecto, y en contra del principio de causalidad, lo mayor procedería de lo menor, lo más perfecto de lo menos perfecto.

El problema se puede resolver, si la sensación es el acto de un órgano animado, por ejemplo del ojo vivo. Queda, no obstante, una dificultad por explicar: ¿cómo una *cosa material* puede producir en un órgano animado, no sólo una impresión física y material como la de calor, sino una *impresión psicológica,* recibida por la facultad sensitiva, unida al órgano material, por ejemplo por la facultad visual o auditiva? ¿Cómo es posible que una cosa material, el agua del mar, por caso, llegue a imprimir en nuestros sentidos su misma semejanza, a la que los escolásticos han dado el nombre de "intencional" o representativa?

La dificultad nace de que el *cognoscente* difiere del no cognoscente, en que necesita poseer *cierta espiritualidad* para recibir en sí mismo *la forma de los otros entes,* "*ut quodammodo fiat aliud a se*", para llegar a ser en cierto modo *el otro*

ente que conoce. La planta, por la influencia del sol, de fría tórnase caliente, pero queda limitada a sí misma; recibe otra forma, *alteram formam;* mas no recibe la forma de otro ser, *formam rei alterius.* Por el contrario, el perro ve el sol; no sólo su ojo recibe, como la planta, los rayos del calor solar, sino que ve el sol; su alma sensitiva, por la facultad visual, *deviene en cierto modo,* dice Aristóteles *(De Anima,* libro III, cap. 8), *todas las cosas sensibles que ve,* ya que recibe la representación de manera no material. Como nota Averroes: "*Cognoscens et cognitum sunt magis unum, quam materia et forma:* el cognoscente y lo conocido forman una unidad más fuerte que la materia y la forma (3)", porque *la materia no deviene la forma,* pero la recibe, la individualiza, se la apropia, mientras que el *cognoscente deviene en cierto modo la realidad conocida* y recibe la forma de ésta sin apropiársela, sin hacerla suya; la recibe como *forma del otro.* Hay un abismo entre la recepción material que se apropia la forma recibida y la recepción no material que no se la apropia.

Es lo que Santo Tomás ha expresado en este conocido texto de la *Suma Teológica* (Iª, q. 14, art. 1):

"*Cognoscentia a non cognoscentibus distinguuntur,* quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed *cognoscens* natum est habere *formam etiam rei alterius,* nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod naturam rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet *majorem amplitudinem* et extensionem, propter quod dicit Philosophus in III 1. *De Anima,* c. 8, quod *anima est quodammodo omnia. Coarctatio* autem formae *est per materiam.* Unde et supra diximus, quod formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur *quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva* et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II *De Anima,* c. 12, dicitur quod *plantae non cognoscunt propter suam materialitatem.* Sensus autem cognoscitivus est, quia *receptivus est specierum sine materia,* et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus a materia et immixtus, ut dicitur in III *De Anima,* c. 4. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis." (Lo mismo Iª, q. 80, art. 1, y *De Veritate,* q. 2, art. 2.)

(3) *Averroes in III de Anima,* comm. V, *Digressionis parte ultima,* q. II. En otra parte hemos estudiado más detenidamente este problema: "Revue Néo-scolastique", noviembre de 1923: *Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se,* pp. 420-430.

El cognoscente debe, pues, ser dueño de alguna espiritualidad para recibir la forma de la cosa distinta de sí misma que conoce, para *devenir* de algún modo *el otro "ut intentionaliter fiat aliud a se" (cf.* Cayetano, in Iª, q. 14, art. 1, y Juan de Santo Tomás *Cursus Phil., De Anima,* q. IV, art. 1).

También Santo Tomás ha distinguido perfectamente la doble *immutatio* necesaria a la sensación: la *inmutación material* o *física* del órgano y *la inmutación* en cierto sentido *espiritual* y psicológica. Dice al caso (Iª, q. 78, art. 3):

"Est duplex immutatio, una *naturalis,* alia *spiritualis. Naturalis* quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. *Spiritualis* autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; *ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata.* Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam *intentio* formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur.

Con esto se ve cuál es el misterio del conocimiento sensible: aunque la sensación no sea un acto del alma sola, sino un acto del órgano animado, del ojo, por ejemplo, queda como muy difícil el explicar cómo un *objeto material* puede imprimir en el ojo vivo su semejanza representativa, que en cierto sentido es *espiritual,* a pesar de ser intrínsecamente dependiente del órgano donde se encuentra. Así, el alma sensitiva de los animales es simple y no es un cuerpo, aunque intrínsecamente depende de la materia que informa y anima; en este sentido es corruptible, no por sí, sino por razón del compuesto del que es forma y sin el cual no puede existir (4).

(4) Para comprender en qué sentido el alma sensitiva de los animales y la representación del orden sensible es *aliqualiter* (o *secundum quid) spiritualis,* aunque *simpliciter* sea material, hay que recordar que para Aristóteles y Santo Tomás *lo que es material* se define, *lo que existe, ya compuesto de materia y forma* (como los cuerpos), *ya intrínsecamente dependiente de la materia* (como el alma sensitiva de los animales y sus facultades). La palabra *material* se usa así *analógicamente* según sus dos acepciones. Se comprende con esto que la representación sensible, aun quedando en el orden material, muy inferior a la inteligencia, sea llamada, no obstante, *aliqualiter* (o *secundum quid) spiritualis.*

Santo Tomás, gran vidente de lo misterioso, vió la dificultad. La expuso en varios lugares, cuando advirtió *que el agente como tal es siempre más noble que el paciente* (*cf.* Iª, q. 79, art. 2, ad 3; art. 3, ad 1 [5] y sobre todo en *De potentia*, q. 5, art. 8, c.).

A esta dificultad da Santo Tomás dos contestaciones que no se contradicen, sino antes bien se complementan. La primera es de orden completamente metafísico y no interesa a la psicología experimental; la vamos a recordar para demostrar que la dificultad no escapó a los filósofos del siglo XIII. La segunda se armoniza fácilmente con las conclusiones de la psicología experimental y con el principio de la influencia mutua de las causas, que es, según hemos visto, un corolario del de finalidad.

La primera respuesta la encontramos en *De potentia*, q. 5, art. 8, c., donde Santo Tomás se pregunta qué clase de acción subsistirá después del fin del mundo en los cuerpos gloriosos de los elegidos, donde desaparecerá la alteración, de asimilación acompañada de desasimilación y de corrupción. Responde con una distinción entre la *acción propiamente corporal*, como la requerida para la generación de las plantas y animales, y a su corrupción (ésta desaparecerá) y *la influencia de los cuerpos visibles necesaria para la sensación*, en particular de la visión (ésta subsistirá en los cuerpos gloriosos). Se pregunta, entonces, cómo una cosa material puede ejercer semejante influencia, de algún modo espiritual, sobre los órganos de los sentidos. La explica por la luz, en cuanto ésta depende de causas superiores según el *principio de subordinación de las causas*, que no tiene una aplicación menos importante en el orden de la influencia objetiva que en el de la moción física subordinada a la premoción divina. Éste es el texto de Santo Tomás (*De potentia*, q. 5, art. 8):

"Sciendum est quod *corpus habet duplicem actionem:* unam quidem *secundum proprietatem corporis,* ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); *aliam autem actionem* habet secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum et *participat aliquid de modo ipsarum,* sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. *Haec autem est actio corporis* quae *non est ad transmutationem materiae,* sed ad *quamdam diffusionem similitudinis formae in medio,* secundum similitudinem *spiritualis intentionis* quae recipitur de re *in sensu* vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem et color speciem suam multiplicat in medio.

"Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus coelestibus. Nam et ignis suo calore *transmutat materiam,* ex virtute corporis coelestis (diríamos nosotros que el calor terrestre procede de la radiación del calor solar); et corpora visibilia *multiplicant suas species* in medio *virtute luminis, cujus fons est in coelesti corpore*... Cessante autem motu coeli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu coeli, erit quidem actio in istis inferioribus *illuminationis et immutationis medii a sensibilibus;* non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio."

Santo Tomás dice lo mismo en la *Suma Teológica,* Iª, q. 67, art. 3, ad 1 y ad 3.

(5) Véase en el índice general de sus obras, la palabra *Agens,* nº 36.

Como advierte Juan de Santo Tomás al citar este texto (*Philosophia naturalis, De Anima,* q. 8, art. 4), Santo Tomás explica aquí la impresión de la semejanza representativa de los cuerpos en nuestros sentidos, por *la subordinación de las causas,* mientras que *la luz,* que es lo más inmaterial que existe, de más sutil, en el orden de los cuerpos inanimados, depende de causas superiores y en último análisis de Dios, su autor, que la conserva. Santo Tomás admite aquí esta subordinación de las causas por la influencia objetiva de los cuerpos en nuestros sentidos, como admite que la operación de todo agente creado depende de causas superiores y sobre todo de Dios, primer motor. *Cf.* Santo Tomás, Iª, q. 105, art. 5: "*Secundum tria Deus in quolibet operante operatur: primo ut finis*..., *secundo ut agens*... *tertio ut conservans formas et virtutes rerum, prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores.*"

Y no es esto ocasionalismo, como el de Malebranche, porque no se sostiene aquí que Dios imprime la semejanza de los cuerpos en nuestros sentidos por el motivo de la presencia del cuerpo, sino se admite la subordinación de las causas y la misteriosa influencia de Dios, primer motor universal, influencia presupuesta por toda influencia creada, ora objetiva, ora física.

Ni es tampoco inmaterialismo, al modo de Berkeley o de Leibnitz; la materia tiene aquí su lugar y su papel, por estar subordinada a las causas formal, eficiente y final.

Malebranche y Leibnitz hubieran fácilmente comprendido el sentido de esta respuesta de Santo Tomás, que corregiría lo que hay de evidentemente excesivo en su inmaterialismo; pero si se expusiera esta contestación, por entero metafísica, y en realidad muy misteriosa, a quienes sólo estudian la sensación desde el punto de vista experimental, nos responderían probablemente, como los atenienses respondieron a San Pablo en el Areópago: "*Audiemus te de hoc iterum.*"

•

Los principios formulados por Aristóteles y Santo Tomás sobre las relaciones mutuas de las causas, nos permiten dar otra respuesta que se armoniza con bastante facilidad con las dadas por la psicología experimental, sin dejar de conocer la profundidad del problema y su dificultad, que no es alcanzado por muchos.

Hay aquí un misterio de orden natural, que no llega a advertir el sentido común, pero que llama la atención de cualquier mente filosófica: cómo una cosa por entero material puede imprimir una semejanza representativa en cierto modo espiritual en nuestros sentidos, aun con el influjo de la luz, mirando desde el principio de la subordinación de las causas. Como dice un personaje de Shakespeare, "hay más cosas en el cielo y en la tierra que en toda nuestra filosofía"; existen los misterios de la naturaleza, por debajo de los de la gracia; espléndidos misterios que no hay que negar suprimiendo uno de los extremos que les dan vida: materia y principio inmaterial; misterios que no se deben atenuar tampoco, pues con ello menguaría la belleza de ese claroscuro salido de la paleta del mismo Dios. Negar la claridad a causa de la oscuridad, como lo realizan en sentido inverso el materialismo y el idealismo, es romper con el sentido común y sustituir el misterio con el absurdo. Opinen lo que quieran algunos filósofos, el sentido común no es útil sólo a los agricultores y comerciantes. Sócrates y Aristóteles lo reputaban provechoso para los mismos filósofos y querer romper con él es romper con los primeros principios de la razón natural.

Estos principios nos recuerdan que los dos elementos del claroscuro se valorizan recíprocamente. Y nos demuestran que el misterio de que tratamos está muy lejos de la incoherencia y el absurdo.

Es claro, en efecto, *el hecho* de la influencia de los cuerpos que vemos y tocamos en nuestros sentidos (no podemos dudar de la existencia ni de la tierra que nos contiene, ni de las personas con quienes hablamos); la oscuridad radica en el *modo íntimo* de la influencia de los cuerpos exteriores en nuestros sentidos.

Igualmente al aplicar el principio: "El agente como tal es más noble que el paciente, la causa no puede ser inferior a su efecto", encontramos algo de claridad y algo de oscuridad. El objeto material, en cuanto tiene actualmente una *forma determinada,* por ejemplo, la forma de las montañas o del océano, es *superior* a nuestros sentidos, que no han recibido aún la semejanza de esta forma; aunque los sentidos sean superiores a él, en cuanto que son una facultad viva, cognoscitiva y de algún modo inmaterial. Esto es lo que dice Santo Tomás (Iª, q. 79, art. 3, ad 1): "*Sensibilia inveniuntur* actu *extra animam, et ideo non oportuit ponere sensum agentem.*"

Además debe aplicarse aquí de misteriosa manera el gran principio de la relación mutua de las causas, de su interacción: "*causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*" (*cf. Metafísica,* de Aristóteles, libro V, cap. 2). Bajo un aspecto, los sentidos *son asimilados* a su objeto y bajo otro *se lo asimilan.* El sentido de la vista, según un orden de causalidad, es *impresionado* y *determinado* por el objeto colorado, y, desde otro punto de vista, la semejanza representativa de ese objeto se convierte en *vital y psicológica al depender de la facultad sensitiva,* que reacciona en seguida por el acto de la sensación. De esta manera, sin contradicción, y desde opuestos puntos, el sentido es *asimilado* por el objeto, y a su vez *asimila* la forma del objeto, que en él se convierte en vital y de algún modo en espiritual (6).

(6) Lo que aquí sostenemos es una explicación del principio *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur,* generalmente citado en la teoría de la sensación, corriente entre los tomistas; teoría que admitimos no sin insistir en el misterio que procura ella explicar.

En el caso que nos ocupa, se aplica el principio de la dependencia recíproca de las causas, que interviene de todas partes donde las cuatro causas entran en acción, es decir, en todo *devenir.* Interviene aquí en la

El principio de interdependencia de las causas es, como hemos visto (7), un corolario del de finalidad.

Tal es la respuesta en armonía con las soluciones de la psicología experimental que permite mantener la distinción aristotélica de potencia y acto y la de las cuatro causas. Esta contestación desconoce en absoluto la profundidad del problema y dista mucho del simple realismo del sentido común, explicado y aventajado por ella.

Juan de Santo Tomás presenta a la maravilla el misterio cuando escribe en su *Philosophia naturalis, De Anima,* q. 8, art. 4:

"Est difficultas quomodo possunt objecta ita materialia et crassa producere species illas, quae sunt *magis immaterialis et perfectae* quam accidentia materialia quae repraesentant. Et tamen dicimus ab objectis emitti, quia *sensibilia* sunt *ex natura sua,* et praesertim, quia quantum ad hanc actionem emittendi species intentionales *subordinantur* virtuti coelesti, quae ad intentionales actiones habet eminentiam. Eodem modo etiam dicimus quod species semel receptae in sensibus habent vim movendi *aestimativam* ejus in quo sunt, et consequenter emittendi species insensatas, quae sunt perfectiores, contentae tamen in ipsis objectis sensatis, idque faciunt, tum virtutae animae tum virtute coelesti (scilicet per subordinationem causarum) quae sunt virtutes superiores."

El misterio natural de que hablamos crece, en efecto, cuando se trata de explicar el acto de los sentidos internos superiores, sobre todo el acto de la *estimativa* o del instinto, por el cual, *v. gr.,* la oveja huye del lobo, aunque sea la primera vez que lo ve y antes de haber experimentado su ferocidad. Huye de él no por el color, con frecuencia igual al del perro del pastor, sino porque percibe empíricamente que es el *enemigo natural.* Santo Tomás, al hablar de esto, escribe en *De Veritate,* q. 25, art. 2:

formada dada por Santo Tomás en IV *Sent.,* d. 17, q. I, art. 5, q. III: "*Dispositio ultima est effectus in genere causae formalis et tamen praecedit eam in genere causae materialis.*" La impresión psicológica recibida por los sentidos es la *disposición última* a su acción inmanente, vital asimiladora; es su efecto en el orden de la causalidad formal, aunque la precede en el orden de la causalidad material. *Cf. infra,* capítulo último: *Principio de la mutua dependencia de las causas, su sentido y su alcance.*

(7) *Cf. supra,* I parte, cap. IV, § 2.

"Sciendum est quod, tam ex parte apprehensivarum virium, quam ex parte appetitivarum sensitivae partis (animae), aliquid est quod competit sensibili animae *secundum propriam naturam;* aliquid vero, *secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum ejus in sui supremo;* sicut dicit Dyonysius in VII *De Divinis Nominibus,* quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum: sicut vis imaginativa competit animae sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formae per sensum acceptae; sed *vis aestimativa* per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, *ut amicitiam vel inimicitiam,* inest animae sensitivae *secundum quod participat aliquid rationis;* unde ratione hujus aestimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio *Metaphysicorum;* sicut quod *ovis fugit luptum, cujus inimicitiam nunquam sensit;* et similiter ex parte sensitivae."

Item Iª, q. 78, art. 4: "*Ovis videns lupum venientem fugit,* non propter indecentiam coloris, vel figurae, sed *quasi inimicum naturae.* Et similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia est utilis ad nidificandum . . . Ad apprehendendum autem intentiones, quae per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis aestimativa.* Ad conservandum autem eas *vis memorativa.*"

Ibíd., ad I: "Animalia (bruta) percipiunt hujusmodi intentiones (amicitiae et inimicitiae) *solum naturali quodam instinctu,* homo autem per quodam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa naturalis,* in homine dicitur *cogitativa,* quae per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit."

Ibíd., ad 4: "Licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit, quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo."

En el objeto percibido por los sentidos, la vista percibe *el color,* pero no puede percibir lo que la inteligencia conoce: *el ente, la substancia, la vida, la finalidad, la eficiencia,* de otro modo, las *distintas razones* de ser de lo que tal objeto encierra y produce.

Hay un abismo o una distancia sin medida *(immensa)* entre el conocimiento sensible superior y el ínfimo conocimiento intelectual; mas, no obstante, el primero participa de algún modo *(secundum quid, non simpliciter)* del segundo; de esta manera la estimativa o instinto animal semeja un lejano reflejo de la inteligencia ordenadora de todas las cosas, o sea la existencia de Dios, autor del universo; y en el fondo de

todo encontramos el misterio de la creación y conservación de todas las cosas por Dios.

Un misterio semejante a éste encontramos al elevarnos al orden superior del conocimiento intelectual, en especial si consideramos sus relaciones con el conocimiento sensible.

El misterio de nuestro conocimiento intelectual y su doble relación con el conocimiento sensible

Damos también aquí con un maravilloso claroscuro. Lo evidente es la *universalidad y necesidad absoluta de los primeros principios, como leyes,* no sólo del entendimiento, sino también de *lo real:* vemos con meridiana claridad que no sólo no podemos imaginar un círculo cuadrado, sino que no *es en sí realizable* fuera de nuestro entendimiento, lo mismo que una cosa no puede existir y no existir al mismo tiempo; esto no es sólo inconcebible para nosotros sino *realmente imposible* en sí. Si desde el principio de nuestra vida intelectual "la cosa en sí misma" no es accesible, al menos en esto, jamás lo será.

Es también muy patente que esta universalidad y necesidad absoluta de los primeros principios *sobrepasa absolutamente* el conocimiento sensible, por acabada que sea la posición que alcance en su orden, porque éste no logra más que lo singular y contingente, que existe *hic et nunc* y no *lo que debe necesariamente* existir en todas partes y siempre. Esta universalidad y necesidad absoluta de los principios, conocidos por nuestra inteligencia y por ella sola, son el basamento de la prueba de la espiritualidad e inmortalidad del alma.

La oscuridad tópase aquí al estudiar la manera íntima según la cual se forman en nosotros las ideas universales, las nociones primeras, que presuponen los principios o leyes del ente cuya absoluta necesidad y universalidad son tan evidentes.

Los ontologistas quieren ver estos primeros principios o leyes primordiales de lo real en Dios confusamente conocido; los innatistas creen hallarlas en las ideas innatas algo afines a las de los ángeles; para San Agustín, nuestra inteligencia las percibe bajo una iluminación divina, que alumbra lo inteligible en lo sensible, como el sol con su luz da visibilidad a los colores.

Según Aristóteles y Santo Tomás, todo nos obliga a opinar

tanto *a priori* como *a posteriori,* que nuestras ideas universales, hasta las nociones primeras del ente, de unidad, etc., son *abstraídas* de las cosas sensibles, por una luz intelectual, apellidada *entendimiento agente,* la cual, con la ayuda de Dios, primer motor de los espíritus y de los cuerpos, pone de relieve lo inteligible en lo sensible, y hace ver las *razones de ser* de las cosas, de sus elementos y de sus operaciones y efectos; y esto las convierte en inteligibles para nosotros. Como la luz del sol da visibilidad a los *colores,* la luz intelectual del entendimiento agente da inteligibilidad *a las razones de ser de las cosas;* de este modo el sentido de la vista percibe *el color* o la coloración, y nuestra inteligencia conoce *el ente,* lo real y las razones de ser de las cosas. Entre la inteligencia y los sentidos externos e internos, hay una distancia sin medida; la imaginación puede perfeccionarse en su orden sin cesar; representarse cada vez mejor los fenómenos sensibles, pero nunca conseguirá percibir *su razón de ser,* que las hace inteligibles. Ésta es la inconmensurable distancia que separa la idea de la imagen correspondiente: sólo *la idea* expresa *la razón de ser* que convierte, al menos confusamente, en inteligibles los fenómenos sensibles representados en *la imagen* (8). Por esto la idea es *universal* y expresa lo que *necesariamente* debe ser siempre y en todas partes, lo cual sin las propiedades de una cosa no llegaría jamás a concebir; por ejemplo, las propiedades del mineral, las de la planta, del animal, del hombre (9), del triángulo o del círculo.

(8) De acuerdo con esto, un perro puede tener una imagen de un reloj y el loro decir: "El reloj toca", pero ni uno ni otro pueden conocer *la razón de ser* del movimiento del reloj, ni definir *lo que* es un reloj: "una máquina para indicar la hora solar", ni saber lo exigido *siempre y en todas partes* para que una máquina señale la hora de esta manera.

(9) De todos los seres sensibles, es del hombre de quien conocemos mejor su diferencia específica: la *racionabilidad;* en cambio, no podemos obtener una idea clara de la del león o del ciervo, de la rosa o del lirio. ¿Por qué? Porque las diferencias específicas de estos seres inferiores presentan formas, en algún sentido ocultas en la materia, intrínsecamente dependientes de ella. Por el contrario, la racionabilidad presenta una forma espiritual intrínsecamente independiente de la materia: el alma racional, cuya inteligencia está *esencialmente relacionada al ente,* primer objeto inteligible, que ilumina todos los demás.

Por todo esto, llegando a conocer distintamente la diferencia específica del hombre, podemos *deducir* que debe ser libre, moral, social, religioso.

A pesar de la inconmensurable distancia que separa lo inteligible de lo sensible, todo nos lleva a pensar que nuestra inteligencia, con su luz natural, abstrae del segundo el primero, y que por ende nuestras ideas proceden de los sentidos. Y en la conjunción de estos dos órdenes tan distantes hay un hecho certísimo, cuya manera íntima no puede ser comprendida por nosotros.

La obscuridad del modo no suprime la certeza del hecho; se ve *a posteriori* que, como dice Santo Tomás (Iª, q. 84, arts. 3 y 6), "si un sentido es defectuoso no podemos poseer la ciencia de las cosas conocidas por él; por ejemplo: el ciego de nacimiento no puede formarse una idea de los colores; lo que no acontecería si nuestra inteligencia estuviera dotada de ideas innatas de todas las cosas inteligibles", o si las viera en Dios confusamente conocido.

Es también un hecho que no conocemos naturalmente a Dios y las realidades puramente espirituales, como nuestra alma, sino por las semejanzas con las cosas sensibles, *in speculo sensibilium*. Atribuímos, en efecto, a Dios y al espíritu creado lo que les es *analógicamente común* con las cosas sensibles, como el ser, la unidad, la bondad, la acción, etc.; pero lo que *conviene propiamente* a Dios y al espíritu creado, nuestra inteligencia lo conoce naturalmente sólo *de un modo negativo* y *relativo*. Así concebimos negativamente la espiritualidad por la inmaterialidad, y hablamos relativamente de la luz de la inteligencia por comparación con la luz sensible (*cf.* Iª, q. 88, arts. 1, 2 y 3). No poseemos naturalmente una idea propia de Dios o de los espíritus puros, que venga directamente de ellos, sin el concurso de los sentidos y de la imaginación.

Todo conocimiento intelectual va acompañado en nosotros de la imaginación, y toda idea de una imagen, por lo menos verbal.

Así *a posteriori* todo nos conduce a pensar que, como dice Santo Tomás, el objeto propio de nuestra inteligencia es el

que debe gozar de la facultad de reír y hablar con inteligencia. El hombre, pues, es el único, entre los seres sensibles, cuya diferencia específica es objeto de consideración filosófica. La filosofía, que trata del alma humana, sería incapaz de estudiar la del león o del águila, más que desde el punto de vista de los géneros, vida vegetativa y vida sensitiva.

ente inteligible de las cosas sensibles, que por analogía nos faculta el conocer el ente inteligible de las cosas espirituales:

"Objectum intellectus est commune quoddam, scilicet *ens* et *verum*, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo: quia nec primum objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quolibet ens et verum, sed *ens et verum consideratum in rebus materialibus*, ut dictum est (q. 84, art. 7); *ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit*" (Iª, q. 87, art. 4).

"Seipsum intelligit intellectus noster secundum quod est actu per species a sensibilibus abstractas" (Iª, q. 87, art. 1).

Tiene lo dicho una poderosa confirmación, si consideramos, por así hablar, *a priori*, la naturaleza misma de nuestra inteligencia como facultad de un alma espiritual naturalmente unida a un cuerpo.

¿Por qué, en efecto, nuestra inteligencia está *unida a los sentidos*, sino por razón de su naturaleza misma? Porque es la *última de las inteligencias*, que tiene por objeto propio y proporcionado *el último de los inteligibles*, es decir, el ente inteligible de las cosas sensibles, conocido por intermedio de los sentidos, y que permite conocer, por lo menos analógicamente, el ente inteligible de las cosas espirituales y el de Dios. Como dicen los tomistas: "*Objectum proportionatum infimae intelligentiae est infimum intelligibile in umbra sensibilium.*" Así se explica que el cuerpo sea *para* el alma, que le es útil para su conocimiento intelectual, que el alma humana, por razón de su naturaleza misma, lo necesite [10], aunque accidentalmente se sienta lastrada por él. Es lo que dice Santo Tomás (Iª, q. 76, art. 5):

"Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur. — Respondeo dicendum, quod, *cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam*, ex forma oportet rationem accipere, quare materia sit talis et non e converso. *Anima autem intellectiva*, sicut supra habitum est (q. 55, art. 2), secundum naturae ordinem *infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet*, in tantum, quod habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis,

(10) En consecuencia, cuando sea separada de él por la muerte, se verá inmovilizada, ora en el bien, ora en el mal. *Cf. C. Gentes*, l. IV, caps. 19 y sgs.

sicut Angeli; sed oportet, quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit c. VII *De Divinis Nominibus*. Natura autem nulli deest in necesariis. *Unde oportuit, quod anima intellectiva* non solum haberet virtutem intelligendi, sed *virtutem sentiendi*. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus . . . "

El misterio de nuestro conocimiento intelectual lo encontramos en seguida en el paso de la imagen sensible a la idea, a pesar de la inconmensurable distancia entre los dos órdenes. En la imagen, que radica en la imaginación, *el inteligible* está *en potencia;* algo así como la encina en la bellota.

Para alcanzar el *inteligible en acto,* se necesita, dice Aristóteles, una causa espiritual o inmaterial *análoga* a la luz física que nos facilita la visión de los colores *actualmente visibles;* sin esta causa, llamada entendimiento agente, nos estancaríamos en el empirismo nominalista, y no podríamos explicar por qué nuestra inteligencia capta, no sólo el color, el sonido, sino también *las razones de ser* de las cosas, que las convierten en inteligibles; sin ella no podríamos reparar en la *universalidad* de las primeras nociones; ni en la *necesidad absoluta* de los primeros principios de la razón y de lo real, principios cuyo valor resiste cualquier crítica negativa, como el oro la acción del ácido, principios cuya universalidad y necesidad absolutas son inaccesibles para los sentidos y para la imaginación más perfecta que concebirse pueda.

Es, pues, necesario, concluye Santo Tomás (Iª, q. 79, arts. 3 y 4), admitir esta natural luz del entendimiento agente, el cual, con la ayuda de Dios, inteligencia primera (lo que trae a la memoria la idea de San Agustín), ilumina desde arriba las imágenes de la imaginación, para dar relieve o actualizar *lo inteligible,* o, dicho de otra forma, nos facilita el conocimiento de *las razones de ser* de las cosas.

El misterio queda en pie, al tratar de determinar la naturaleza íntima y la manera de influir de esta luz intelectual, denominada entendimiento agente. No es extraño que quede esto en el misterio para nosotros, porque, ya lo hemos visto, conocemos las realidades puramente espirituales sólo en su relación con las cosas sensibles: *secundum habitudinem ad sensibilia.* Por esto decimos que esta luz intelectual es una *causa* que

actualiza lo inteligible, como la luz física facilita la visión actual de los colores. Pero lo que define *con propiedad* esta luz intelectual es conocido por nosotros *negativamente* (así hablamos de su inmaterialidad) y *relativamente* (así decimos: es una luz muy superior a la luz física, porque es de orden vital del conocimiento suprasensible).

¿Pero cuál es la manera íntima de influir de esta luz, de esta facultad intelectual que no conoce, pero permite conocer lo inteligible? Esto nos está oculto en tanto nuestra inteligencia unida al cuerpo se siente fijada por las cosas sensibles, y no se conoce fuera del espejo que éstas son para él, *in speculo sensibilium (cf.* Iª, q. 88, art. 1).

"Secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundum statum praesentis vitae naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit, nisi convertendo se ad phantasmata." *Cf.* Iª, q. 84, art. 7, ad 3; q. 88, art. 2, ad 1, ad 2. *Item* Iª, q. 87, art. 1: "Quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, consequens est *ut sic seipsum intelligat, secundum quod sit actu per species a sensibilibus abstractas* per lumen intellectus agentis quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter: Uno quidem modo *particulariter*, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod *percipit se intelligere*. Alio modo *in universali,* secundum quod *naturam humanae mentis* ex actu intellectus consideramus."

Además, conviene recordar aquí que la última de las inteligencias, es *mucho menos inteligible en sí,* que la inteligencia suprema, que es la luz misma, idea de las ideas, *ipsum intelligere subsistens*. Aristóteles lo ha repetido varias veces: "las cosas divinas son más inteligibles *en sí mismas* que las demás aunque *con respecto a nosotros* sean más difíciles de comprender, porque están más alejadas de los sentidos" *(Metafísica,* libro I, cap. 2).

Así, mientras la inteligencia divina, que se identifica con la intelección eterna de la plenitud del ente, es soberanamente simple e inmutable, la última de las inteligencias, la nuestra, no puede alcanzar evidentemente esta simplicidad eminente;

hay que distinguir en ella el entendimiento agente, que con su luz alumbra el ente inteligible de las cosas sensibles, y el entendimiento posible que conoce dicho inteligible. *"Ea quae sunt divisim in inferioribus, sunt unite in superioribus"*, dice el principio dionisiano, muchas veces citado por Santo Tomás; en los límites inferiores del mundo de la inteligencia y del inteligible, no ha de extrañar, pues, encontrar una división, una falta de unidad y por consecuencia una oscuridad, que no se puede descubrir en la cima del mundo espiritual.

Desaparece el asombro ante el misterioso paso de la imagen a la idea, por ser un paso de un orden a otro, inmensamente distanciado. Y a pesar de ello hay cierta continuidad. Podemos decir, para precisar el sentido con tanta frecuencia invocado: *"Supremum infimi, secundum quid seu quodammodo attingit infimum supremi, quamvis simpliciter ab eo immense distet."*

Tampoco asombra que el misterio vuelva a encontrarse, en sentido inverso, cuando nuestra inteligencia desciende del conocimiento universal al de lo singular material. ¿Cómo una facultad que conoce lo inteligible, no como Dios, cuya ciencia es la causa de las cosas, ni como el ángel por ideas infusas, sino *por abstracción de la materia*, que individualiza las cosas sensibles, puede conocer *lo singular material?* Este último parece estar situado así por debajo de los límites inferiores del inteligible naturalmente cognoscible, como la vida íntima de Dios o la Deidad está colocada por encima de sus límites superiores. *Individuum est ineffabile:* el individuo material en su idiosincrasia es inefable, aunque en sentido opuesto a la inefabilidad de Dios.

Y no obstante, es indudable que nuestra inteligencia conoce los singulares materiales, y que logra razonamientos como éste: el hombre, por su naturaleza, es mortal. Es así que Pedro es hombre. Luego, Pedro es mortal.

¿Cómo llega a comprender este singular que es, dicho con propiedad, el objeto de los sentidos? Responde Santo Tomás: lo conoce *indirectamente, como por reflexión*, porque sus ideas abstraídas de las cosas sensibles singulares, están relacionadas con las cosas; y éstas, siendo el punto de partida del proceso del conocimiento intelectual, son después el término hacia el cual vuelve a descender, al expresar lo inteligible por las imágenes de donde procede.

"*Singulare* in rebus materialibus intellectus noster *directe et primo cognoscere non potest*. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est (q. 85, art. 1), intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

"*Indirecte autem* et *quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare*. Quia, sicut supra dictum est (q. 84, art. 7) etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in l. III *De Anima*, c. VII, Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, *indirecte* autem singularia quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: *Socrates est homo*" (I^a, q. 86, art. 1).

Trátese de elevarse de lo sensible a lo inteligible o de descender de lo inteligible a lo sensible, de lo universal a lo singular, hallamos, pues, el claroscuro que se encuentra siempre en la transición de un orden a otro. El error en este caso niega lo claro a causa de lo oscuro, y por consiguiente emplaza lo absurdo en el lugar del misterio, ora el absurdo del materialismo, que rehusa el conocimiento reduciéndolo a la materia, ora el absurdo del idealismo subjetivista, que rechaza que el conocimiento puede alcanzar lo real. Como observa atinadamente el señor E. Gilson, "el idealismo tiene que mantener que más allá del pensamiento, nada hay pensable; y esto no es sólo la fórmula perfecta del idealismo, sino además su condenación ([11])".

Concluímos, pues: El realismo tomista no es sólo un simple realismo de sentido común; es un *realismo metódico* y hasta *crítico* en el sentido no abusivo, sino exacto de la palabra. Tiene su cimiento en el examen del valor del conocimiento en cuanto la inteligencia, reflexionando sobre sí misma, no sólo conoce su acto, sino también con bastante justeza la naturaleza de su acto y su propia naturaleza, para comprender su propia finalidad esencial, que es estar conformada a las cosas *"in cujus natura est ut rebus conformetur"* (Santo Tomás,

([11]) *Le réalisme méthodique*, en la colección citada antes: *Philosophia perennis*. Festgabe Joseph Geyser, t. II, p. 751.

De Veritate, q. I, art. 9). ¿Por qué la inteligencia conoce su propia finalidad esencial, su razón de ser? Porque tiene por objeto el ente y las razones de ser de las cosas. Por el contrario, el sentido de la vista, al tener por objeto, no el ente como ente, sino la coloración, no conoce su propia finalidad, su razón de ser. La verdad radica en él, pero ignora que la posee; mientras que la inteligencia conoce la verdad y tiene conciencia de este conocimiento.

No obstante, ya lo hemos visto, si se considera no sólo el hecho y la naturaleza de nuestro entendimiento, sino también la manera íntima como las cosas exteriores influyen en nuestros sentidos y por medio de nuestros sentidos en nuestra inteligencia, se halla aquí un doble misterio que vuelve a hallarse en sentido inverso en nuestro conocimiento intelectual de lo singular material, o sea de las cosas materiales concretas.

Tres hechos inobjetables encontramos aquí: con toda certeza los objetos exteriores influyen en nuestros sentidos y por ellos en nuestra inteligencia; con toda certeza además nuestra inteligencia conoce las cosas exteriores concretas y su propia finalidad esencial *ut rebus conformetur*. Asimismo estos tres hechos tienen una explicación conforme a los principios de contradicción, causalidad eficiente, finalidad, y conforme al principio de la mutua relación de las causas, de su interinfluencia: "*Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere.*" Evítase con esto cualquier círculo vicioso. Pero la manera íntima de estos hechos, la influencia de las cosas exteriores en nuestros sentidos, por éstos en la inteligencia, y la del conocimiento intelectual de los singulares materiales, no pueden ser plenamente comprendidas y quedan en cierta medida a oscuras (12).

Las obras de Dios son mucho más hermosas de lo que podemos enaltecerlas; no alcanzamos a conocerlas en su modo íntimo, en cuanto son cognoscibles y en cuanto el Creador las conoce. Respetemos el sentido del misterio que nos ayuda a presentir la grandeza de la inteligencia divina y admiremos los claroscuros por ella puestos en todas las cosas, al realizar el tránsito de un orden a otro; el grado superior del orden inferior alcanza de algún modo *(secundum quid)* el grado inferior del orden superior, del cual permanece, no obstante, por naturaleza *(simpliciter)* a inmensa distancia. El misterio se halla precisamente en la aproximación de los términos técnicos de la escolástica: *secundum quid*, esto es, desde cierto punto de vista, hay conjunción; pero *simpliciter*, pura y sencillamente, hay una distancia inconmensurable.

Por el motivo de la oscuridad relativa que en esto encontramos, no neguemos como el idealismo, lo que es claro, es decir: 1º, la evidencia primordial e incontrovertible del principio de contradicción como ley, no sólo del entendimiento, sino también de lo real en sí: un ente a la vez existente y no existente desde el mismo punto de vista es no sólo *inconcebible para nosotros*, sino también *irrealizable en sí mismo;* 2º, la evidencia de las sensaciones del tacto, de la vista, etc.; tenemos una certeza física de la existencia de la tierra que nos mantiene, de las personas con quienes hablamos, de nuestro cuerpo y de nuestros ojos. Los propios idealistas tienen certeza de la existencia de los cuerpos cuando sostienen que nuestro cerebro es un intermediario que separa la sensación de las cosas y que no le permite alcanzarlas. Así les responden los neorrealistas ingleses: en el instante de la percepción del mundo exterior, o el fenómeno cerebral es real y no percibido, cosa contraria al principio del idealismo, *esse est percipi*, o ese fenómeno cerebral, al no ser percibido, no es real y por lo tanto no impide la percepción exterior inmediata.

Los idealistas no comprenden que los elementos del claroscuro de que hablamos, se valorizan mutuamente, y que negar el primero por causa del segundo, es condenarse al absurdo o al nihilismo absoluto (13).

(12) Asimismo, experimentamos que un alimento es bueno sin analizarlo químicamente; vemos que un caballo es buen corredor sin conocer anatómicamente la disposición de sus músculos; vemos que un automóvil funciona bien, sin examinar detalladamente el motor; nos damos cuenta que nuestro ojo percibe a la perfección el color de los objetos, sin verificar que todos los bastoncillos de nuestra retina se encuentran en buen estado.

(13) El idealismo anula el misterio de las cosas montándose una concepción *materialista* de la *idea* o de la *representación;* la concibe como un cuadro pintado sobre una pared, como un término más allá del cual no existe nada; así que la representación es esencialmente relativa *(intentionalis)* al representado, y la idea del ente relativa al ente extramental, completamente diferente del *ente de razón*, que no puede sino ser *concebido* y no *realizado*. *Cf.* SANTO TOMÁS, Iª, q. 85, art. 2: "*Id quod intelligitur primo est res, cujus species intelligibilis est similitudo.*" *Cf. ibid.*, ad 1,

El realismo tomista no rechaza la oscuridad existente en el modo íntimo del conocimiento. Hasta afirma que *el conocimiento de la inferior de las inteligencias* unida a los sentidos, está muy lejos, dista mucho de poseer la simplicidad eminente del conocimiento del espíritu puro, sobre todo del conocimiento divino, y que es por consiguiente mucho *menos inteligible* o menos luminosa *en sí misma*, aunque más comprensible para nosotros que la experimentamos.

Pero, no obstante, la oscuridad subsiste en la manera con que nuestro entendimiento establece el contacto con las cosas; la evidencia primordial de nuestra vida intelectual permanece y no hay nada que la pueda conculcar: el ente a un tiempo existente y no existente es no sólo *inconcebible para nosotros*, sino *irrealizable en sí*; el principio de contradicción y los que necesariamente le están subordinados, cuya negación es absurda, son *leyes de lo real en sí* y no sólo leyes del entendimiento o de lo real en nosotros o concebido por nosotros.

Desde el alborear de nuestra vida intelectual, estamos *absolutamente seguros* que, si Dios existe, por poderoso que sea, no puede trazar círculos cuadrados, ni crear montañas sin valles, y no existe el genio perverso que pueda engañarnos en esto.

Esta certeza primordial se basa formalmente *(resolvitur formaliter) en la evidencia intelectual* de la necesidad de la universalidad, del valor real de este primer principio, o sea, sobre el ente inteligible evidente. Se basa materialmente *(re-*

ad 2, ad 3 (y CAYETANO). II *C. Gentes*, c. 75, nº 5; *De Veritate*, q. X, art. 9; *De Spiritualibus creaturis*, art. 9, ad 6. *Quodlibet* 8, art. 4; *De Anima*, l. III, lec. VIII, ed. PIROTTA, nºs 717 y 718. *Lo conocido*, hablando con propiedad, no es el verbo mental, sino la *cosa inteligible*, que expresa, como al decir: "¿Comprende usted mis palabras?" queremos manifestar: "¿Comprende usted lo que expresan?", *cf.* Iª, q. 34, art. 1. *El verbum mentis* hablando con justeza, es, no *id quod intelligitur*, sino *id in quo res concepta intelligitur*. Asimismo no podríamos admitir la expresión *species quod* en un problema donde hay que cuidar por encima de todo de la propiedad de los términos.

El idealismo, que pretende exponer todo con plena claridad como Descartes, no ha observado que en el *claroscuro* de la pintura, el color de los objetos desaparece, quedando la forma sola, y que igualmente aquí, en el claroscuro filosófico de que tratamos, se ve con respecto a las realidades estudiadas que existen *(an sint)* y no lo que íntimamente son *(quid sint intime)*. Sólo la inteligencia puramente intuitiva de que están dotados Dios y los ángeles, llega a descifrar el claroscuro.

solvitur materialiter) en *la evidencia sensible* de la cosa material, de donde nuestra inteligencia abstrae la noción de ente. El valor de este basamento material *(resolutio materialis)* es juzgado formalmente a la luz superior de la evidencia intelectual de los principios que demuestran la imposibilidad de una sensación sin la percepción, sin causa objetiva y sin finalidad. Según el principio de la relación mutua de las causas, de su interacción, los sentidos suministran *la materia* del conocimiento intelectual y su valor es *formalmente* juzgado por este conocimiento superior.

La afirmación primordial de que el principio de contradicción es *ley de lo real en sí* no es, pues, una nueva afirmación del sentido común; lo es de un realismo metódico y crítico. Es más, tiene fuerza no sólo para el principio de contradicción, sino también para los principios a él subordinados, en el sentido de que su negación nos lleva al absurdo, o que el dudar de ellos nos arrastra a dudar del valor del principio de contradicción. *Un ente contingente sin causa* es absurdo, y claramente imposible, igual que una *tendencia determinada que careciera de fin determinado* (14).

Sin la afirmación del valor real y de la necesidad de estos

(14) Al criticar la demostración al absurdo de los principios de causalidad y finalidad que en otra parte hemos expuesto *(Dieu*, pp. 171, 185, 329) el P. PICARD *(Le problème critique fondamental*, "Archives de Philosophie", I, II, 61) ha creído que queríamos "deducir o *extraer* estos principios del de contradicción". Se trata sólo de demostrar que *su negación* lleva a negar el principio de contradicción; lo que es muy distinto.

La demostración por el absurdo es *indirecta* y no brinda la evidencia intrínseca como la demostración directa y ostensiva, que da un término medio. No se puede interponer aquí un *término medio* entre un sujeto y un predicado *inmediatamente conexos*. Pero *vi absurdi illati*, la demostración al absurdo impide la negación.

Todos los escolásticos de todas las tendencias, salvo algunos nominalistas ultrarradicales como Nicolás de Autricourt, afirman que un *ente contingente sin causa* es absurdo e imposible. Sin esto las pruebas de la existencia de Dios ni son necesarias ni ciertas.

(15) Véase para el estudio de esto el artículo del señor R. JOLIVET, *L'intuition intellectuelle*, "Revue Thomiste", enero de 1932, pp. 52-71), donde demuestra que Santo Tomás define la intuición intelectual las más de las veces por oposición con la operación discursiva de la razón, y que, aunque en ocasiones ha sido rehusada la definición, deja un margen suficiente a la intuición. Véase también L. NOËL, *La méthode du réalisme*, "Revue Néo-scolastique", noviembre de 1931, pp. 433-447, donde se examina la posición del señor E. Gilson, del que acabamos de hablar.

principios universales, no puede darse, como el señor Gilson confiesa, ninguna filosofía viable, o conforme a las primeras evidencias de la razón natural o de la experiencia. Es decir que, en oposición al idealismo subjetivista, que niega o duda del valor real de estos principios, y en oposición al empirismo nominalista que niega su necesidad, el realismo tradicional, tal y como lo han formulado Aristóteles y Santo Tomás, nos permite llegar a un verdadero conocimiento intelectual de lo real, a un conocimiento verdadero y que sabe que es verdadero: "*Veritas* (scilicet *conformitas cum re) est in intellectu sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum*" (Santo Tomás, *De Veritate*, q. I, art. 9). La inteligencia humana puede conocer no sólo la existencia de su acto, sino también la naturaleza de éste y su propia naturaleza: "*cujus natura est ut rebus conformetur*" *(ibid.)*; en otras palabras: *puede conocer su propia finalidad*, como conoce la de las alas del pájaro, la del oído o la del ojo vivo, hecho para ver.

¡Qué mayor absurdo, dice el realismo, que el pretender que la inteligencia no pueda conocer su propia finalidad, no pueda saber para qué está hecha, no pueda ver en sí misma su viva relación con el ente inteligible! (15). He aquí lo que podemos llamar el realismo del principio de finalidad unido al de contradicción. Más abajo veremos las exigencias de este realismo en relación con la voluntad y la existencia de Dios, Soberano Bien.

III. EL PRIMER CONOCIMIENTO DE LA INTELIGENCIA Y LA MARCHA DE LO CONOCIDO A LO DESCONOCIDO

PARA comprender mejor cuál es la finalidad de nuestra inteligencia, conviene precisar cuál es el primer objeto que conoce, y cómo pasa de lo conocido a lo desconocido.

Háblase mucho estos últimos años, después del señor Bergson, de los conocimientos inmediatos de la conciencia, y se posterga, lo que, no obstante, no tiene menor importancia, el primer conocimiento de la inteligencia, hacia el cual ha dirigido su esfuerzo la filosofía tradicional desde Platón y Aristóteles; conocimiento primero interpretado de diversas maneras por los grandes escolásticos, por Spinoza, por los ontologistas y que a la postre es el *ente*.

Tras Aristóteles y Avicena, Santo Tomás repite con frecuencia: "Lo primero que concibe nuestra inteligencia, lo que para ella es el objeto más conocido, y aquello con lo que relaciona todos sus otros conceptos, es el ente (1)." "La primera aprehensión de la inteligencia es el ente, como lo primero que percibe la vista es el color, el oído el sonido (2), y por la conciencia los hechos internos."

Comienza el conocimiento intelectual, en efecto, por un acto muy imperfecto, que alcanza la realidad de un modo completamente confuso, considerando en ella lo que hay de más general (3). Paulatinamente la inteligencia distingue las diferentes realidades, sus aspectos diversos, y progresivamente,

(1) SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, art. 1: "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens."

(2) *Cf.* q. 5, art. 2: "Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile: sicut sonus est primum audibile."

(3) *Cf.* Iª, q. 85, art. 3.

cada idea, de confusa que era, se convierte en distinta, y tiende a darse una definición perfecta. Al cabo de este progreso todas las nociones intelectuales vulgares o científicas, contienen necesariamente una noción universalísima: *el ente;* como en todo juicio el verbo encierra nebulosamente al verbo *ser,* como todo razonamiento persigue atribuir la *razón de ser* de la cosa afirmada o, por lo menos, de la afirmación de la cosa. Asimismo, toda conclusión se basa en principios y finalmente en un principio supremo, que enuncia lo que conviene primero al *ente,* su oposición a la nada: nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en igualdad de circunstancias.

Sea cual fuere la realidad que procuremos concebir, no puede hallarse *fuera del ente,* pues sería la nada e inconcebible. Puede no pertenecer a ningún género determinado, ni a los reinos mineral, vegetal o animal, ni a la humanidad; puede también hallarse en todas las citadas categorías, y sobrepujarlas, como, por ejemplo, la belleza, el orden, la perfección; pero siempre será, al menos, una modalidad del ente. Y es que la filosofía tradicional no se cansa de repetir: como el objeto formal de la vista es el color, el objeto formal y adecuado de la inteligencia es el *ente.* En el orden adquisitivo, el primer objeto conocido por la inteligencia del niño, agrega Santo Tomás, con Aristóteles, es el *ente de las cosas sensibles:* tras el despertar de la facultad intelectual, el niño no distingue todavía las cosas en géneros y especies determinadas, ni conoce sus causas, pero no tardará en plantear porqués y buscar la causa.

Más tarde la razón filosófica ahonda en la búsqueda del objeto adecuado de la inteligencia natural; procura determinar qué es *el ente,* no sólo en cuanto substancia o accidente, corporal o espiritual, creado o divino, sino *en cuanto es ente.* Y si el filósofo incurriere en el menor de los errores sobre esta razón fundamental, todo discurso filosófico resultaría falso y desembocaría en teorías inauditas e insensatas, "*quia parvus error in principio, magnus est in fine* (4)". Equivocarse, por poco que sea, en la manera con que el ente se adapta a las diversas realidades, es desviarse no sólo en un hecho contingente, sino en una necesidad fundamental que está en el principio de todo. Nos lleva necesariamente, ya al *panteísmo,* que

(4) SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia,* proemium.

identifica el ente de Dios con la piedra, la planta, el animal y el hombre; ya al *agnosticismo,* que mira el ente Dios como absolutamente incognoscible, de manera que no podemos concluir si Dios es causa inmanente o trascendente, si es inteligencia, providencia, justicia y bondad, o si mira con indiferencia el bien y el mal.

Es muy útil comparar, desde este punto de vista, la doctrina tomista del ente con los sistemas modernos que le son contrarios y a su vez opuestos entre sí. A la luz de esta comparación, la doctrina de Santo Tomás, que para algunos es sólo simple realismo de sentido común, se destaca con toda su profundidad y elevación, diferenciada por completo del eclecticismo, que busca un *término medio* entre los errores extremos, pero consigue sólo caminar a *media rienda* entre sus divagaciones y el punto culminante de la verdad. La seguridad del tomismo dimana en especial, de que ha determinado exactamente las verdades fundamentales del orden de invención, analítico o ascendente, y la verdad suprema del orden sintético o descendente, que brinda las más elevadas razones de las cosas (5).

Pretendemos en este artículo, desde el punto de vista de la metafísica tomista: 1º, manifestar en qué se oponen entre sí las principales formas del panteísmo y agnosticismo modernos, y qué es la noción de ente para cada una de ellas; 2º, demostrar que la doctrina tomista se levanta como un justo medio y una cumbre por encima de esas concepciones opuestas, fundada en la realidad.

Esta cuestión de la primera idea de nuestra inteligencia es, evidentemente, el nudo de grandes problemas metafísicos; a él están ligados los del ente y del devenir, el del valor ontológico del principio de contradicción o identidad, el de los universales, el de la distinción de Dios y el mundo, el de la distinción en las criaturas de la esencia y la existencia; problemas fundamentales cuyo alcance es difícil limitar. El objeto de este artículo es indicar brevemente sus puntos de contacto y hacer resaltar su necesidad.

(5) *Cf.* SANTO TOMÁS, Iª, q. 79, art. 9: "Secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum. In via vero judicii, per aeterna jam cognita de temporalibus, judicamus."

Opuestas formas del panteísmo y agnosticismo modernos; lo que en cada uno es la noción de ente

Mirando desde el campo de la metafísica tradicional, se ve con bastante claridad que el panteísmo moderno se trasladó de la forma ontológica a la evolucionista; en otras palabras, de una filosofía del *ente* a la del *devenir*, por intermedio del agnosticismo en su doble forma empírica e idealista:

1º *Spinoza*, siguiendo en esto el camino de los Eleatas afirmó que el *ente substancial es no sólo unívoco* (6) *sino único.* Según él, si hubiera dos substancias tendrían o no tendrían los mismos atributos; en el primer caso no serían distintas; en el segundo no se asemejarían ni siquiera como substancias (7). En otras palabras, como pensaba Parménides, *el ente* no puede ser determinado por sí mismo, sino por *otra* cosa fuera de él; pero fuera del ente nada existe, luego es uno y único (8). La multiplicidad de las substancias es una apariencia engañosa; hay que anteponer el primer principio de la razón a la experiencia sensible: "el ente existe; el no ente no existe, no podemos escapar de esta idea (9)".

El ente único y divino es, para Spinoza, el primer objeto conocido por nuestra inteligencia, y por él se convierte en inteligible todo, tanto en el orden corporal como en el espiritual. Nuestras nociones *universales* de la extensión y de la idea son las de los dos atributos fijos y eternos del ente o de la substancia única. Puédese con esto aplicar a la metafísica el *método matemático* que hace *abstracción de la causa eficiente y de la causa final;* y de la naturaleza divina se pueden deducir *more geometrico,* todas las verdades necesarias, objeto de las diversas ciencias. La misma existencia de Dios no precisa ser demostrada *a posteriori;* es el objeto de la intuición natural de nuestra inteligencia, que percibe el ente substancial, y todo lo ve en él. Esta doctrina puede ser denominada *ontologismo panteístico;* es una forma del *realismo absoluto,* según el cual lo universal (por ejemplo el ente universal) existe formalmente con su universalidad, tal y como lo concebimos: "Intellectus certitudinem involvit, hoc est, scit res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur (10)."

(6) Es decir, absolutamente semejante en todas las substancias.
(7) SPINOZA, *Ethic.*, I, prop. 6.
(8) Véase a Parménides en ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. 1, c. V (SANTO TOMÁS, l. 9).
(9) SPINOZA, *De intellectus emendatione*, ed. VAN VLOTEN, t. I, p. 31.

Y como el obrar sigue al ente, si hay un solo ente substancial, habrá una sola acción, una sola operación; nuestro pensamiento y nuestra voluntad serán dos modos finitos de la intelección y del amor divinos. Esta confusión de la causalidad divina y de la causalidad creada, la volvemos a encontrar en el ocasionalismo de Malebranche, como en su ontologismo descubrimos vestigios del ontologismo panteístico.

Así, pues, esta forma del panteísmo es propiamente ontológica, está cimentada en cierta noción, y mejor, sobre una pretendida intuición del ente substancial único. Pero partiendo de este modo de la consideración de Dios, este panteísmo no llega a deducir el mundo verdadero con sus finitas e imperfectas modalidades. Rechazar la existencia de las substancias finitas, de sus facultades, de sus operaciones genuinas es, permítase la expresión, negar el mundo mismo o absorberlo en Dios.

De acuerdo con esta tendencia ontologista, Malebranche cree verlo todo en Dios, imagina que Dios únicamente obra, como si Dios solo existiera, cual si se tuviera que tomar al pie de la letra la proposición del maestro Eckard: "Todas las criaturas son la auténtica nada: no digo que son poco, sino auténtica nada (11)." Siguiendo la misma dirección se tendría que admitir la proposición rosminiana: "Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem (12)." Hasta tendríase que retrogradar al puro monismo de Parménides y decir: hay un solo ente inmutable; la multiplicidad y el devenir son una vana ilusión; hay que anteponer el principio de contradicción o identidad a la experiencia.

2º A esta forma ontológica del panteísmo se opone radicalmente el *agnosticismo empírico* o *el idealista.*

Spinoza y los ontologistas creían poseer naturalmente una intuición intelectual del ente divino y verlo todo en Dios. Esta exageración evidente provocó, como acontece casi siem-

(10) *Cf.* I parte, *Primacía del ente sobre el devenir.*
(11) DENZINGER, *Enchiridion*, nº 526.
(12) *Ibid.*, nº 1.902.

pre, una reacción no menos extrema. Los agnosticistas rehuían toda intuición intelectual, hasta la intuición imperfectísima, unida a la abstracción, que Santo Tomás denomina simple aprehensión intelectual del ente de las cosas sensibles, o intelección *(intus legere)* que trae aparejada como secuela la intuición de los primeros principios del ente [13].

El agnosticismo empírico de Hume y Stuart Mill, de los positivistas, reduce la idea de *ente* a una imagen muy vaga, acompañada del nombre de ente. Como consecuencia, los primeros principios de la razón y del ente se reducen a asociaciones empíricas con frecuencia renovadas y confirmadas por la herencia. Estos principios son, sin duda, necesarios para el raciocinio y el lenguaje, como las leyes de la gramática, pero no sobrepujan en nada el orden fenomenal, objeto de la experiencia sensible. La noción de *substancia,* por ejemplo, expresa sólo una colección de fenómenos; más allá de los fenómenos el ente substancial es una mera palabra, *flatus vocis,* una entidad verbal. Asimismo, la *causalidad* representa sólo la sucesión de fenómenos, y el principio de causalidad no puede ayudarnos a demostrar la existencia de Dios, causa primera y trascendente. Aun más; *el silogismo* es una ilación verbal sin fuerza probatoria, porque su valor demostrativo requeriría una mayor auténticamente universal; por otra parte la *inducción* no puede arribar a un principio verdaderamente universal, sino sólo a una colección de casos particulares, que verbalmente recibe el apelativo de cosa universal. Éste es el *nominalismo absoluto,* radicalmente opuesto al realismo ontológico u ontologismo panteístico. De este modo proceden los empiristas o positivistas.

El agnosticismo idealista de Kant y sus discípulos quiere conciliar el empirismo con el idealismo, evitando los excesos del ontologismo. Para eso reduce la idea de ente o realidad a una *categoría mental* completamente subjetiva, pero necesaria. Gracias a esta categoría y a la de substancia, de causa, de posibilidad, de necesidad, etc., podemos ordenar los fenómenos de la experiencia interna y externa, y conseguir así

(13) *Cf.* SANTO TOMÁS, *De Anima,* l. III, c. VI, lect. II; Iª, q. 85, art. 1; q. 79, art. 8; IIª-IIªᵉ, q. 8, art. 1. *De Veritate,* q. 15, art. 1, c. y ad 7: "Circa naturas rerum sensibilium primo figitur *intuitus* nostri intellectus."

constituir con estos fenómenos una ciencia subjetivamente necesaria. Éste es *el conceptualismo subjetivista;* el objeto de la inteligencia no es ya el ente extramental, sino una concepción subjetiva.* Por consiguiente, la razón especulativa no puede demostrar la existencia de Dios. Spinoza y los ontologistas dicen: la existencia de Dios no necesita ser demostrada, es objeto de intuición; Kant y sus discípulos niegan hasta la posibilidad de demostración.

3º El agnosticismo guía de hecho a una *forma evolucionista del panteísmo,* contraria a la primera forma ontológica; del ente, por la crítica del conocimiento, el pensamiento moderno ha desembocado en el devenir.

La transición se produjo sobre todo en el sistema de Fichte, por la crítica del kantismo. Hay, según Fichte, una dificultad insoluble en la doctrina kantiana: la aplicación de las categorías subjetivas a los fenómenos externos es arbitraria, sin motivo. ¿Por qué aplicar a tal grupo de fenómenos la categoría de causalidad y no la de substancia? Si se contesta: nuestra inteligencia percibe en esos fenómenos externos una relación con la causalidad y no con la substancia, volvemos a la primera aprehensión intelectual admitida por los escolásticos. Para conservar los principios del subjetivismo y evitar la aplicación arbitraria de las categorías, hay que reconocer, concluye Fichte, que *los fenómenos mismos tienen su origen en el sujeto cognoscente.*

Inconscientemente el sujeto cognoscente produce o propone el objeto correlativo, el no-yo. Esto puede entenderse si se define la "razón", no como la inteligencia de este o aquel individuo, sino la de toda la humanidad. Esta razón universal, en opinión de Fichte, es esencialmente práctica; progresivamente concibe y cristaliza el orden moral, el derecho civil, el derecho penal, las ciencias, la filosofía, las religiones... El Dios real y animado, es la humanidad en evolución: "Tengo horror y considero como indigna de un ser racional —escribe Fichte— cualquier concepción religiosa que personifica a Dios."

El panteísmo evolucionista deriva de este modo del agnosticismo, porque no pudiéndose encontrar el principio de explicación de los fenómenos en un orden trascendente, hay que hallarlo en nosotros, en nuestra conciencia o subconsciencia, que se traslada progresivamente de un conocimiento espon-

táneo y confuso a una ciencia compleja y distinta y a una acción moral y social cada vez de campo más extenso. Esta "evolución creadora" es para sí misma su propia razón y no necesita de causa alguna superior.

Este panteísmo evolucionista toma un carácter más definido en Hegel, para quien el progreso del entendimiento y las ideas es el modelo y la causa de todas las cosas, de acuerdo con el axioma: "todo lo que es real es racional". Como principio se debe admitir *el ente ideal y universal*, o indefinido, que constituye, al determinarse a sí mismo, la universalidad de las cosas, en la cual se distinguen los géneros, las especies y los individuos. Éste es el último aspecto del panteísmo condenado por el Concilio Vaticano ([14]); en él el mundo deviene de Dios por una evolución ascendente, mientras que en el emanatismo y según Spinoza, es Dios quien devenía mundo en su manifestación.

El evolucionismo panteístico se presenta con frecuencia hoy en forma empírica. El señor Bergson, en *L'évolution créatrice*, escribe: "Dios no ha obrado nada; es vida incesante, acción, libertad ... La actividad vital *es una realidad que cristaliza* a través de la que se disuelve ([15])." La misma evolución creadora es Dios; pruébase esto remozando los argumentos de Heráclito ([16]) así como Spinoza, a la inversa, reiteró los de Parménides.

La forma ontológica del panteísmo, que partía de la consideración del ente perfecto, o Dios, tendía a negar el mundo; la forma evolucionista, por el contrario, partiendo de la consideración del mundo o de nuestra conciencia, tiende al ateísmo o a la absorción de Dios por el mundo. Si la realidad total es la evolución ascendente, decía muy bien Renan, "Dios todavía no existe" ([17]).

Ya en esta oposición de las formas del panteísmo, se pone de manifiesto el desatino de la confusión panteística; la identificación de Dios y del mundo es inconcebible, porque es o la negación del mundo o la negación de Dios. De la primera

([14]) Denzinger, nº 1.804.
([15]) *L'évolution créatrice*, 2ª ed., pp. 269 y 270.
([16]) *Ibid.*, pp. 341-342. *Cf. supra*, I parte, cap. III: *La filosofía del devenir y la seudofinalidad.*
([17]) *Cf. supra, ibid.*

forma se llega a la segunda por medio del agnosticismo, como lo demuestra la historia de la filosofía moderna. Estas tres concepciones, tan opuestas entre sí, se refutan ya mutuamente. Pero veamos, con más detenimiento, lo que en cada una de ellas es la noción fundamental de ente, lo cual nos retrotrae a lo que es, desde el punto de vista de la metafísica tradicional, el fundamento, o si se quiere, el vicio radical de estas concepciones.

En general, los errores extremados, opuestos entre sí, tienen su origen en la misma ignorancia o en la negación de una misma verdad; en este caso, en el desconocimiento de la analogía del ente.

1º El fundamento del *panteísmo ontológico* es, según lo que acabamos de ver, el *realismo absoluto:* el ente substancial universal existe formalmente con su universalidad, tal como es concebido. Spinoza sostiene esto con toda nitidez al hablar de la idea clara de substancia, de las ideas distintas de pensamiento y extensión que expresan inmediatamente según él, los atributos fijos y eternos de Dios, y son para nuestro conocimiento auténticos universales ([18]).

De este realismo absoluto, se sigue necesariamente, que el *ente es no sólo unívoco sino único,* como si la blancura universal existiera formalmente con su universalidad; tal y como es concebida, sería única. En esta doctrina el principio de contradicción tiene no sólo un valor ontológico, sino que también excluye la multiplicidad de entes, que se convierte en una nueva ilusión, como sostenía Parménides.

No será, pues, extraño que, de tal realismo absoluto con respecto al ente substancial, deduzca Spinoza el nominalismo para las nociones de los géneros y de las especies. De acuerdo con el realismo absoluto no puede, en efecto, existir más que una substancia, la de Dios; las otras, la de la piedra, del ani-

([18]) Spinoza, *De intellectus emendatione, ed.* Van Vloten, t. I, pp. 31, 32: "Intellectus certitudinem involvit et scit res ita esse formaliter ut in ipso objective continentur." Habla no de ideas vagas, sino de ideas claras y distintas, que para él representan algo fijo y eterno: "Haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissiman potentiam, erunt nobis tamquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causae primae omnium rerum."

mal, del hombre, se reducen de esta manera a imágenes confusas y palabras (entidades verbales), que expresan colecciones de fenómenos ([19]).

Asimismo las facultades del alma son un *flatus vocis.* Existe una sola substancia con facetas múltiples y variables.

2º ¿Cuál es el fundamento del *agnosticismo empírico* y del *agnosticismo idealista?* Evidentemente que por un lado es el *nominalismo* y por otro el *conceptualismo subjetivista,* mientras que la noción de ente queda reducida, ya a una imagen muy confusa, acompañada de un nombre común, ya a una categoría subjetiva. Como consecuencia, el principio de contradicción es reducido, por el agnosticismo empírico, a un *convenio gramatical,* necesario en el lenguaje; la contradicción está sólo en oposición a nuestro modo acostumbrado de hablar, pero puede hallarse en las cosas; es lo que con toda claridad afirman Stuart Mill ([20]) y tras él el señor Le Roy ([21]). Para el agnosticismo idealista, el principio de contradicción es una *ley lógica,* o, como mínimo, lo deja en la duda su valor ontológico.

Se sigue de este nominalismo o conceptualismo absoluto, que el *ente es equívoco,* al menos para nosotros. Porque fuera

([19]) SPINOZA, *Ethic.,* pars II, prop. 40, *scholium* I; prop. 49, *schol.*

([20]) STUART MILL, *Lógica,* l. III, cap. V, § 4: "En la mayoría de los casos de causación, se distingue comúnmente entre algo que obra y otro que padece, entre un agente y un paciente. Se concede universalmente, considerar estas dos cosas como dos condiciones del fenómeno, pero parecería *absurdo* llamar a la segunda la causa, estando reservada la designación a la primera. No obstante, esta distinción no resiste un examen, o mejor, se la *encuentra puramente verbal,* porque resulta hija de una simple expresión, esto es, que el objeto, llamado *accionado* y que se toma como el teatro donde pasa el efecto está incluído ordinariamente en la frase por la que es enunciado el efecto, de manera, que, si estuviera indicado al mismo tiempo como una parte de la causa, se obtendría, al parecer, la incongruencia de suponerlo causante de sí mismo."

([21]) LE ROY, "Revue de Métaphysique et de Morale", 1905, pp. 200-204: "El principio de no contradicción carece de la universalidad y necesidad que se le ha atribuído, tiene campo de aplicación, y una importancia restringida y limitada. Ley de discurso y no del pensamiento en general, domina la estática, la división, lo inmóvil, en pocas palabras, las cosas dotadas de cierta *identidad.* Pero en el mundo, además de la identidad, existe la contradicción. Como son esas movilidades fugaces, el devenir, la duración, la vida, que en sí mismas no son discursivas y que el discurso para comprenderlas las convierte en esquemas contradictorios."

de las semejanzas fenomenales conocemos solamente semejanzas verbales o puramente conceptuales y no reales; por ejemplo, hecha abstracción de los fenómenos, la substancia es una entidad verbal, o una categoría puramente subjetiva; por consiguiente dos substancias, hecha abstracción de sus fenómenos, no pueden poseer una semejanza real (específica, genérica o analógica), sino sólo una semejanza verbal, o como dicen los escolásticos, equívoca. La noción de ente no significa, pues, algo realmente semejante en los diferentes entes, como el nombre de perro, aplicado al animal doméstico y a la constelación homónima.

Sentadas estas premisas, Dios no puede ser conocido, ni su existencia demostrada. Si existe una causa primera infinitamente perfecta, su ser y el de los seres finitos son *equívocos,* el sentido de la palabra "ser" en los dos casos es *totalmente* diferente. En nuestro conocimiento de Dios, natural o basado en la revelación, surgen fatalmente antinomias insolubles; este conocimiento sólo puede ser simbólico, es decir, metafórico; tanto al decir que Dios es justo, como al afirmar que está irritado ([22]).

3º ¿En qué se convierte la noción de ente en el *panteísmo evolucionista,* tal y como aparece sobre todo en Hegel?

Hegel coincide en un sentido, él mismo lo confiesa, con el antiguo *nominalismo* de Heráclito, al negar el valor real de la noción de ente, contrapuesta a la del no ente, y el valor ontológico del principio de contradicción o de identidad. Asegura con los nominalistas: que este principio es una simple ley gramatical necesaria para el lenguaje; y que una ley de la lógica inferior o de la razón razonante, no es un principio de la razón superior ni de la realidad, porque la realidad no es nunca idéntica a sí misma; evoluciona perpetuamente, como pensaba Heráclito.

Esto es decir que el ente, opuesto a la nada, es un nombre equívoco, *flatus vocis.* En otras palabras, según Hegel, el

([22]) Así hablaba en la Edad Media Maimónides (Rabbi Moyses), que no quería decir: "Dios es ente, Dios es bueno; sino sólo: Dios es causa de la entidad y de la bondad de las cosas. *Cf.* SANTO TOMÁS, Iª, q. 13, art. 2, y *De Potentia,* a. 7, art. 7: "Quidam dixerunt quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed *equivoce pure.* Et hujus opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet."

ente y el no ente se oponen verbalmente y se identifican realmente en la evolución universal que es su propia razón. Por ende no existe la verdad absoluta, sino sólo verdades relativas, según el estado actual de la ciencia; lo que admiten hoy los sabios como cierto, será rechazado mañana; toda tesis provoca una antítesis y se unen ambas en una síntesis superior; del mismo modo, por otra parte, sucede en el arte, en la religión, en la ciencia. Y así han dicho los modernistas: lo verdadero para la fe puede ser falso para la ciencia.

Aceptado este devenir universal, los individuos son sólo momentos de la evolución general; y con ello asoma el *realismo absoluto* por la negación de las substancias individuales, cual si los distintos hombres no fueran sino maneras o manifestaciones transitorias de la humanidad universal en perpetua evolución.

De este modo las opuestas formas del panteísmo coinciden como los extremos se tocan; parte Spinoza del realismo absoluto y cae en el nominalismo al confundir las nociones de los géneros y las especies. Parte, por el contrio, Hegel, en cierto sentido del nominalismo, rozando el ente opuesto a la nada, y se desliza en el realismo evolucionista de género y especies en evolución. Si es todavía un realismo absoluto de la inteligencia, el devenir ha sustituído al ente.

Estos tres sistemas opuestos: panteísmo ontológico, panteísmo evolucionista y agnosticismo, fluyen, pues, de determinada noción del ente universal.

Para el panteísmo ontológico, el ente universal existe formalmente con su universalidad fuera del entendimiento, y por consiguiente, es *unívoco* y hasta *único*. Para el panteísmo evolucionista y para el agnosticismo, el ente universal contrario al no ente es una palabra *equívoca* o un concepto sin valor real: es necesario sustituirlo por el devenir, que es su propia razón.

Estas posiciones extremas, opuestas entre sí, tienen su origen en una idéntica ignorancia: el desconocimiento de la verdadera noción del ente universal. Esta noción, según Santo Tomás, se expresa así: lo universal no existe *formalmente* como universal, más que en el entendimiento, pero se basa en las realidades de las que manifiesta las *semejanzas reales*; la noción de ente expresa una semejanza real, pero sólo *analógica*. Ésta es, aplicada a la noción fundamental de ente y al principio de identidad o contradicción, la tesis del realismo atenuado, tan distanciado del nominalismo y del conceptualismo subjetivista por una parte, como de los desvaríos del realismo absoluto que confunde necesariamente la inteligencia humana con la de Dios.

Doctrina tomista sobre la analogía del ente; sus fundamentos y relaciones con los sistemas contrarios

Esta doctrina, formulada ya por Aristóteles, no se estableció arbitrariamente como un sistema medio y ecléctico entre extremos que hay que eludir, sino que se levanta cimera como una cumbre por encima de esos extremos, asentada en el principio de contradicción, y los hechos más ciertos de la experiencia. Para más claridad, se basa sobre las primeras verdades del orden de invención.

Si consideramos, en efecto, a la luz del principio de identidad o contradicción, la multiplicidad de los entes, objetos de la experiencia, resulta evidente que el ente ni es equívoco, ni unívoco, sino análogo.

1º *El principio de contradicción o identidad excluye la equivocidad del ente.* Este principio fué formulado por Aristóteles desde el punto de vista lógico: "No se puede afirmar y negar a un mismo tiempo el mismo predicado del mismo sujeto, bajo el mismo aspecto." Ontológicamente exprésase este principio: "Es imposible que una misma cosa exista y no exista al mismo tiempo." Con mayor brevedad: "el ente no es el no ente", o en forma afirmativa: "el ente es el ente y el no ente es el no ente; no se pueden confundir". Los autores espirituales dicen lo mismo: "El bien es el bien, y el mal es el mal, la carne es carne y el espíritu es espíritu, no los confundamos." "Sí sí; no no", decía el Señor.

Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica*, defiende el valor real de este principio, contra los sofistas (nominalistas o conceptualistas), y contra el evolucionismo absoluto de Heráclito, renovado posteriormente por Hegel.

A pesar de todos los esfuerzos de la sofística, queda incó-

lume esta primera evidencia intelectual: lo que es *evidentemente absurdo,* como un círculo cuadrado, es no sólo *inconcebible* sino *irrealizable,* aun para la misma omnipotencia infinita. Esta evidencia intelectual, que sobrepuja a la experiencia, origina en nuestro entendimiento una certeza absoluta más poderosa y rutilante que el diamante. Descartes escribió con poca consideración: quizá Dios pueda hacer un círculo cuadrado; pero esta duda no se anidaba en el entendimiento de Descartes como una convicción íntima; era sólo un juego sofístico de imágenes y de palabras. Si millones de hombres nos dijeran que han visto círculos cuadrados o que es posible que existan en las nebulosas desconocidas, nuestra inteligencia respondería con la mayor certeza: esto no es sólo inconcebible para nosotros, sino realmente imposible en sí.

Asimismo el principio de contradicción se nos presenta evidentísimamente, no sólo como un convenio gramatical o como una ley lógica y subjetiva de la razón, o como una ley de los fenómenos reales, sino como una ley ontológica y universalísima de la realidad sea cual fuere; expresa la imposibilidad real fundamental.

Este indemostrable principio es el primero y en él se apoyan los demás, siguiendo a Aristóteles (23), como mínimo en el sentido de que se les puede demostrar indirectamente por el absurdo. De este modo se justifican contra los escépticos los principios de razón de ser, de causalidad eficiente, de finalidad, de substancia, de mutación.

Esta primerísima evidencia intelectual del valor real del principio de contradicción presupone que la *noción de ente no es equívoca,* sino que goza de un valor objetivo y representa *algo positivo, realmente semejante* en los diversos entes y *opuesto a la nada.* En efecto, el principio de contradicción se cimenta en la noción de ente y en la seguridad de su oposición de la nada. Si la palabra "*ente*" fuese equívoca y significase una *semejanza* puramente verbal o conceptual, *no real,* el principio de contradicción, con esta base no se nos presentaría con plena evidencia como ley de realidad, sino como ley de la razón o del lenguaje. De otro modo, si la palabra universalísima *ente* se atribuyera equívocamente a

(23) *Metafísica,* l. IV, c. 3.

diferentes realidades, como la palabra perro aplicada al animal doméstico y a la constelación, no existiría semejanza real entre los diversos entes, ni siquiera la de la oposición a la nada, y por consecuencia algún ente podría identificarse con la nada pura y simple; alguna cosa podría ser cierta según la fe y falta de acuerdo a la ciencia, como sostuvieron los averroístas y después los modernistas, lo que es el absurdo mismo.

Con plena certeza, pues, el ente no es equívoco, porque, sin género de duda, hay que sentar contra el agnosticismo empírico o idealista y contra el panteísmo evolucionista el valor ontológico del principio de contradicción. Hay que repetir con Parménides, con plena entereza: el ente es el ente, el no ente es el no ente, no se les puede confundir, "sí, sí; no, no". Esta primerísima evidencia intelectual tiene una extensión infinita, de acuerdo a la amplitud del ente ora actual ora posible; como evidencia metafísica sobrepuja absolutamente la experiencia, aunque tenga su origen material en la abstracción de las nociones de ente y de identidad. Luego el principio de contradicción excluye la equivocidad del ente.

2º *La experiencia nos impide sostener que el ente es unívoco.* No se puede negar el valor de la experiencia con Parménides para salvaguardar el principio de contradicción o identidad; no se pueden juzgar como ilusorias la mutación y la multiplicidad de los entes.

Es más: muy lejos de ser contrario a la experiencia, el principio de contradicción la ilumina desde un plano superior. A la luz de este primer principio de la razón, la multiplicidad y la mutabilidad de los entes elimina patentemente a la univocidad del ente.

Ciertamente existen piedras, plantas, animales, hombres y en ellos fenómenos variables. Esta multiplicidad y mutabilidad serían imposibles si *el ente fuera unívoco;* en otras palabras, *si representara en todos una formalidad absolutamente semejante.* En efecto, si sucediera así, el ente debería distinguirse por diferencias *extrínsecas,* como la animalidad tiene por diferencia *extrínseca* la racionalidad. Pero una diferencia extrínseca del ente es inconcebible, pues fuera del ente nada existe, como muy bien decía Parménides. *Luego si el*

ente fuera unívoco (como género) *sería al mismo tiempo único*. Y Spinoza, en virtud de su realismo absoluto, debió haber concluído con Parménides: toda multiplicidad no sólo substancial sino accidental y aun modal, y toda mutación, son vanas ilusiones. Por eso Santo Tomás advirtió tan profundamente: "Parménides erraba al considerar el ente como una naturaleza una, al modo de una naturaleza genérica. Esto es imposible; el ente no es un género (basado en una semejanza absoluta), sino que se aplica de maneras diversas a los distintos entes [24]."

Se sigue de aquí que el principio de contradicción excluye la equivocidad del ente, y la experiencia la univocidad [25].

3º *Impónese por fin, la analogía del ente* como el solo medio concebible entre la equivocidad y la univocidad, que son igualmente imposibles. Aristóteles [26] y Santo Tomás [27] lo definen frecuentemente: predícase el ente de las diferentes realidades *analógicamente* y expresa en cada una *algo real y proporcionalmente semejante*. Asimismo, la palabra *conocimiento* representa en la sensación e intelección algo real y proporcionalmente semejante: lo que la sensación es con respecto a lo sensible, es la intelección con respecto a lo inteligible... Llámanse una y otra conocimiento, en *sentido propio* y no

[24] *Cf.* SANTO TOMÁS, *In Metaph.*, l. I, c. V, lecc. 9; "In hoc decipiebatur Parmenides, quia utebatur ente quasi *una ratione* et *una natura* sicut est natura generis. Hoc est enim impossibile. Ens enim non est genus, sed *multipliciter dicitur de diversis*."

[25] La escolástica dice generalmente *univocitas;* el diccionario francés *univocation:* carácter de lo que es unívoco, vale decir, de lo que señala muchos objetos distintos, pero del mismo género. En oposición: *palabra equívoca:* la que encierra dos sentidos distintos.

[26] ARISTÓTELES, *Categoriæ*, c. I; *Post. Anal.*, l. II, c. 13 y 14; *Metafísica*, l. III, c. 3; l. IV, c. 6; l. X, c. 1; l. XII, c. 4; *Ethic. ad Nic.*, l. I, c. 6.

[27] SANTO TOMÁS, Iª, q. 13, art. 5. *De Potentia*, q. 7, art. 7. *De Veritate*, q. 2, art. 11; q. 3, art. 1, 7um; q. 23, art. 7, 9um. *Quodl.* 10, 17, Im.

Cf. etiam CAYETANO, *De Analogia nominum*, c. 4 et 6, et *De Conceptu entis.* JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil.*, *Logica*, q. 13, art. 5. Nosotros también hemos tratado con extensión esta cuestión de la analogía del ente: *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, París, 1915, 5ª ed., pp. 515-590. Véase también el hermoso trabajo del Padre M. T. L. PENIDO, *Le Rôle de l'Analogie en théologie dogmatique*, Biblioteca tomista, París, Vrin, 1931, cap. I.

sólo metafórico, sin que el conocimiento sea *uno*, como un género, sino en virtud de una real *semejanza de proporciones*. A pesar de la diversidad genérica de lo sensible y lo inteligible se aplica en ambos casos en sentido propio.

Igualmente la palabra ente significa *propiamente* pero *diversamente* los entes contingentes y sus *accidentes*, *v. gr.*, el hombre es un ente; su color es también una realidad; pero el hombre, es en sí mismo, y el color en el hombre. La substancia posee *su ser* en sí misma y proporcionalmente el accidente tiene *su ser* propio, pero en un sujeto al que pertenece. Así pues, la palabra *ente* indica en ellos una formalidad que no es pura y simplemente la misma o semejante, sino proporcionalmente la misma (ens significat in substantia et accidente rationem non simpliciter sed proportionaliter eamdem).

Los entes contingentes, que son engendrados y se corrompen en seguida, no pueden tener la existencia por sí mismos; la existencia en ellos es un atributo no esencial sino contingente. Por consiguiente, de acuerdo al principio de causalidad que se apoya en el de contradición o identidad, los entes contingentes dependen del Ente necesario, que *es* su existencia, en lugar de *poseer* la existencia, y en el que se verifica del modo más puro el principio de identidad: es la simplicidad e inmutabilidad absolutas: "Yo soy el que soy" *(Éxodo*, III, 14).

De donde nace la distancia que separa lo creado del Increado: "Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis *non secundum eamdem rationem* sed deficienter", dice Santo Tomás (Iª, q. 13, art. 5). El ente presenta en Dios y en la criatura una perfección que no es pura y simplemente la misma sino proporcionalmente la misma *(non simpliciter eadem sed proportionaliter eadem)*. Precisa más el Santo Doctor en *De Veritate*, q. 2, art. 11: "Hay entre Dios y la criatura una semejanza de dos proporciones... como se dice hablando de la vista, vista corporal e inteligencia; en este sentido la vista es al ojo lo que la inteligencia al espíritu o al alma, de la que es una facultad." También se lee en *De Veritate*, q. 23, art. 7, ad 9: "Aunque lo finito y lo infinito no pueden ser proporcionados *(proporcionata)*, pueden no obstante ser proporcionales *(proportionabilia)*... porque Dios es a sus atributos como la criatura es a los suyos", por ejemplo el Ente necesario es a su existencia

sin causa, como el ente contingente es a su existencia causada. En los dos casos *ente* es tomado en el sentido propio y no metafórico sino que expresa algo proporcionalmente semejante en Dios y en lo creado. De este modo, decíamos, la intelección y la sensación son apellidados *propiamente* conocimiento, en cuanto la primera es a lo inteligible lo que el segundo es a lo sensible. El conocimiento no es un género (pura y simplemente el mismo) del cual la intelección y la sensación serían las especies; el ente no es un género que comprendería, como diferencias extrínsecas, las de lo necesario y lo contingente; nada existe extrínsecamente al ente (*cf.* Iª, q. 3, art. 5).

Ésta es la auténtica doctrina de Santo Tomás sobre la analogía de la proporcionalidad. En otra parte hemos señalado en qué difieren las doctrinas de Escoto y de Suárez ([28]).

El ente es, pues, analógico, y expresa según su *propio* sentido algo *real* y *proporcionalmente semejante* en el Ente nece-

([28]) *Dieu, son existence et sa nature*, 5ª ed., pp. 568-590. Según Suárez los análogos deben definirse: quorum nomen est commune, ratio vero significata per nomem *simpliciter eadem et secundum quid diversa;* mientras los tomistas dicen *secundum quid eadem* et *simpliciter diversa.* Partiendo de esto, para Suárez como para Escoto, el ente en cuanto ente deja de ser esencialmente vario, y expresa en Dios y la criatura una perfección que es *simpliciter eadem,* lo cual los arrastra a sostener que ni en la criatura ni en Dios hay distineión real entre la esencia y la existencia. Esta concepción suarista de la analogía, lo hemos demostrado, *loc. cit.*, choca con las dificultades que salen al paso de la univocidad del ente: si el ente en cuanto ente es *simpliciter unum* no puede distinguirse sino por diferencias *extrínsecas* a él; pero nada hay extrínseco al ente. Hay que retrogradar a Parménides y negar la existencia de la multiplicidad. Podemos hacernos cargo de ello en las 16 proposiciones rosminianas condenadas, DENZINGER, 1891.

Ya la *animalidad*, que es una noción *unívoca*, es *simpliciter eadem et secundum quid diversa* en el hombre y en el gusano que vive en el barro, manifiesta en los dos la vida sensitiva. Es evidente que existe una desemejanza más pronunciada entre la existencia del ente necesario y la del ente contingente.

Más aún, puédese evitar la elección entre Suárez y Santo Tomás, soslayando el uso de la palabra *simpliciter* y diciendo: *secundum quid eadem et secundum quid diversa;* tendríamos con esto una definición nominal que no brindaría el conocimiento de la *esencia* de la analogía. Es como si para distinguir el pecado venial de un acto bueno imperfecto, se quisiese eludir el decir que el pecado venial es *simpliciter* un mal. No bastaría decir que era un mal en un sentido, *secundum quid. Cf.* J. M. RAMÍREZ, O. P., *De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam.* Extract. de "La Ciencia Tomista", julio de 1921-enero de 1922.

sario, en el ente contingente y en los accidentes del último. De este modo queda excluído el *panteísmo*, porque la trascendencia del Ente necesario queda en pie. "Entre el Creador y la criatura, como declara el Concilio IV de Letrán, no se puede encontrar semejanza tal, que no traiga aparejada una desemejanza mayor aún ([29])." Dios es el Ente mismo subsistente, soberanamente simple e inmutable, luego es real y esencialmente distinto del mundo compuesto y mudable, y de todo ente que tiene la existencia sin ser la existencia misma ([30]).

Esta analogía excluye también el *agnosticismo:* Dios puede ser conocido no sólo de un modo metafórico y simbólico, sí que también según el sentido *propio* de los términos que expresan las perfecciones absolutas (*simpliciter simplices*); esto, en virtud de la proporcionalidad propia que existe entre el ente increado y el ente creado, entre la sabiduría divina y la sabiduría humana, como la que existe entre nuestra intelección y nuestra sensación, nos da lugar a llamar a ambas y en sentido propio, *conocimientos.* Si decir que Dios está *irri-*

([29]) "Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos major sit dissimilitudo notanda" (DENZINGER, nº 432). Es dificultoso avenir esta declaración conciliar con la definición suarista de la analogía, según la cual la perfección análoga es *simpliciter eadem et secundum quid diversa* en Dios y en lo creado; en este caso la semejanza sobrepujaría a la desemejanza.

([30]) Se ha sostenido recientemente que si Dios se uniera personalmente a la naturaleza individual de cada hombre como el Verbo asumió la naturaleza humana de Cristo, se realizaría de algún modo el panteísmo, análogo al spinocismo que no fué refutado por Santo Tomás. *Cf. Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, artículo *Panthéisme*, col. 1.326...

Es evidente que la hipótesis de que se trata no se ha dado porque los hombres serían impecables y de hecho son pecadores. Más aún, que se hubiera dado no sería en absoluto una forma panteísta, porque en esta hipótesis las naturalezas humanas individuales, sin *confusión* alguna con la naturaleza divina, serían libremente creadas y libremente asumidas por Dios, como lo fué la naturaleza humana de Cristo. Además, esta hipótesis difiere en absoluto del spinocismo, según el cual Dios se ve necesitado a crear o producir sus modos finitos, lo que Santo Tomás refutó de antemano repetidas veces (Iª, q. 3, arts. 6 y 8; q. 9, art. 1; q. 19, arts. 3 y 4, etc.).

Es también evidente, diga lo que quiera el mismo artículo del *Dictionnaire Apologétique*, col. 1.327, que Hegel, desde el momento que niega la existencia del propio Ente subsistente, siempre *idéntico* a sí mismo, y lo reemplaza por un *devenir* que es su propia razón de ser, debía negar el valor ontológico del principio de contradicción o identidad.

tado es una metáfora, ya que la cólera es una pasión propia de la sensibilidad, no lo es decir que es la misma sabiduría, porque es una perfección absoluta que no implica ninguna imperfección.

Estas dos consecuencias de la analogía del ente contra el panteísmo y el agnosticismo se apoyan al par que la misma analogía, en el principio de contradicción o identidad, y sobre la experiencia más cierta que nos asegura la existencia de lo múltiple y del devenir. Se apoyan, pues, en las verdades fundamentales del orden de invención. Estas verdades iniciales muéstranse en un principio como opuestas entre sí. ¿Cómo concebir la multiplicidad y el devenir, patentizados por la experiencia, con la identidad asegurada por la razón en su primer principio? Éste es el gran problema metafísico planteado desde Parménides y Heráclito.

La doctrina de la analogía, emparejada con la distinción de potencia y acto, lo resuelve, puesto que armoniza las verdades iniciales de la filosofía y conduce a la verdad suprema del orden natural: "Dios solo es su existencia, en Él solo la esencia y la existencia son idénticas"; *Ego sum qui sum.*

Esta verdad es fundamental no ya en el orden de invención, que es analítico y ascendente, sino, como escribe Santo Tomás, *in via judicii* ([31]) en el orden sintético y descendente que pone las razones supremas del juicio doctrinal sobre todas las cosas. Ésta es la última contestación a las últimas preguntas de la filosofía sobre Dios y sobre el mundo: ¿Por qué existe un solo ente increado, inmutable, infinito, absolutamente perfecto, soberanamente bueno, omnisciente, libre para crear, etc.? ¿Por qué los demás entes han tenido que recibir de Él todo lo que son y deben esperar de Él todo lo que tienen que ser? Porque Dios es el propio Ente subsistente y porque en Él solo se identifican la esencia, y la existencia, y el obrar.

Éste es el más puro y elevado examen del principio de contradicción o identidad, ley primera de nuestro pensamiento

([31]) Iª, q. 79, art. 9. *Cf.* Del Prado, o. p., *De Veritate fundamentali Philosophiae christianae*, Friburgo, Suiza, 1911, p. XLIV: "Licet non sit prima *in via inventionis*, ex illa tamen jam cognita praecipuae Philosophiae Christianae veritates enascuntur et profluunt; veritas porro prima *in via judicii;* eo quod inter causas altiores scientificae cognitionis summum videtur occupare locum."

que se nos presenta, no ya como un convenio gramatical, ni como ley sencillamente lógica, o una ley experimental o fenomenal, sino como la ley absolutamente necesaria y ontológica de toda realidad, y aun más, como la ley universalísima y suprema del ente. Por eso, quien comprenda hondamente la virtualidad o alcance de este principio verá inmediatamente a su luz, en el espejo de las cosas sensibles, la existencia de Dios absolutamente simple e inmutable y por tanto real y esencialmente distinto del mundo compuesto y variable. Es claro, en efecto, que las cosas múltiples y variables no existen por sí mismas; luego su existencia exige una causa y, llegando al último análisis, una causa absolutamente simple e inmutable, el Ente mismo infinitamente superior a cuanto en el orden corporal o en el orden espiritual es múltiple, compuesto y mudable.

De otra manera, si el principio de contradicción o identidad es la ley universal y fundamental de toda la realidad, debe residir en la realidad suprema, identidad pura y absoluta de la esencia y de la existencia y de todos los atributos; el Ente primero debe ser necesariamente el Ente mismo, la Verdad, la Sabiduría, el Amor; debe ser siempre plenamente *idéntico* a sí mismo, antípoda del devenir o de la evolución creadora, ensueño del evolucionismo absoluto. "In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio ([32])." No hay en Dios distinción real fuera de las relaciones trinitarias opuestas entre sí y que sólo la Revelación nos puede hacer conocer. Con esto se rechazan de una vez el panteísmo y agnosticismo que desconocen, por motivos contrarios, la verdadera noción de la analogía del ente.

Comprendida así esta doctrina tomista del ente analógico, basada en el principio de contradicción y en la experiencia, se presenta como una cumbre metafísica por sobre los errores extremos contrarios entre sí, por encima hasta del eclecticismo, que yuxtapone con más o menos acierto los diversos aspectos de lo real sin alcanzar a armonizarlos. Esta elevada doctrina viene a ser así la llave de la bóveda de la metafísica general, y por medio de ella se ve por qué y cómo, en la filosofía tradicional la verdad suprema del orden sintético corresponde

([32]) *Concilium Flor.*, Denzinger, nº 703.

a la verdad fundamental del orden analítico o de invención, al principio de identidad.

Asimismo se comprueban las palabras de León XIII en la encíclica *Aeterni Patris:* "Philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis quae quam latissime patent, et infinitatum fere veritatum semina, suo velut gremio, concludunt." Por esto Pío X añadía en su Motu Proprio *Doctoris Angelici:* "Quae in philosophia Sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit." A estos fundamentos hay que añadir evidentemente el concepto metafísico del ente en general y la analogía de acuerdo a la cual se atribuye a Dios y a lo creado.

Comprendemos mejor con esto cuál es la finalidad de nuestra inteligencia y cómo pasa de lo conocido a lo desconocido; cómo se eleva del principio de contradicción o identidad, verdad primera en el orden de invención, a la Verdad suprema: sólo Dios es el Ente mismo: *Ego sum qui sum.*

IV. ORDEN EN QUE DEBEN ESTUDIARSE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS

La cuestión de la finalidad de nuestra inteligencia y del primer objeto por ella conocido, nos lleva de la mano a tratar del orden en que conviene estudiar las diferentes partes de la filosofía, o mejor, las distintas ciencias filosóficas, para ser fieles a la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás. La cuestión adquiere un carácter más espinoso al querer reemplazar la Metafísica general, ora delante ora después de la Filosofía natural, e igualmente al emplazar la Lógica y la Crítica del conocimiento.

Es sabido que hasta el siglo XVIII, con más precisión, hasta Wolf, todos los escolásticos distinguían dos ciencias, la filosofía natural, cuyo objeto es el *ente móvil* según el primer grado de abstracción, y la metafísica, cuyo objeto es el *ens in quantum ens* según el tercer grado de abstracción. Y todos los discípulos de Aristóteles, siguiendo la huella del maestro, exponían, inmediatamente después de la Lógica, la Filosofía natural general o Física de Aristóteles; después la Filosofía natural especial, que comprendía los tratados *De coelo et mundo, De generatione et corruptione* y el *De Anima,* consagrado al estudio del alma unida al cuerpo. Al fin de la psicología, el estudio del νοῦς, de la inteligencia, que tiene por objeto el ente, era el puente de transición a la Metafísica, ciencia suprema o sabiduría.

Sólo entonces, tras el estudio del ente sensible, se abordaba el del ente en cuanto ente. La metafísica consideraba primero su *cognoscibilidad;* era la crítica del conocimiento, en especial del conocimiento intelectual, y la defensa del valor real u ontológico de los primeros principios racionales, marcadamente del principio de contradicción tal y como está expuesto en el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles.

Seguía luego, según el orden mismo de este trabajo, el

estudio del ente en cuanto ente, tomado en sí mismo, y de sus divisiones en substancia y accidente, en potencia y acto.

Después venía la elevación a Dios, por la prueba de su existencia y de los principales atributos, de los que se habla en el libro XII de la *Metafísica*.

Por fin, se llegaba a la Filosofía práctica, que comprendía la ética, la economía y la política.

Éste era el orden de acuerdo al que se estudiaban las diferentes partes de la filosofía y hasta se consideraban como ciencia aparte la Lógica, la Filosofía natural, la Matemática, la Metafísica y la Ética; distinción apoyada sobre la de su objeto formal *quo* y *quod*.

Hasta el siglo XVIII, los escolásticos de cualquier linaje que, tras Alberto Magno y Santo Tomás, han seguido a Aristóteles, han conservado este orden que el último había impuesto. Baste citar aquí a Soncinas, Javelli, Juan de Santo Tomás, Goudin, Guérinois, Roselli, Silvestre Maurus.

Llegado el siglo XVIII, como explicó hace unos años el P. Gény, a causa de la marcada influencia de Wolf, un orden nuevo se impuso. No hay que olvidar que Wolf, discípulo de Leibnitz, era como su maestro, matemático e inclinado por lo tanto, al método *a priori;* la nueva ordenación por él propuesta tenía como fin en su pensamiento, al dar una nueva forma escolástica a la filosofía de Leibnitz, refutar con más comodidad el empirismo inglés por un lado y el spinocismo por otro, y distinguir la filosofía de la física experimental y de la física matemática, que trataban de constituirse en ciencias distintas.

Wolf se apartaba simultáneamente del empirismo, colocando a la Metafísica a continuación inmediata de la Lógica general u ontología concebida *a priori* y unida por completo a los principios de razón suficiente e identidad. Por este camino, seguía a Spinoza en sus propios dominios e intentaba refutarlo con sus mismos métodos *a priori*, more geometrico. Tenía que ser endeble la refutación, por motivo de la necesidad moral del acto creador a la cual Wolf era arrastrado como Leibnitz por el racionalismo *a priori*. Tras la ontología seguían la psicología, la cosmología, la teología racional, tomadas como tres metafísicas especiales.

Esto pareció clarísimo en un principio, comodísimo para la enseñanza, pero esta claridad aparente fluía quizás de la ausencia de profundidad y del olvido de ciertas directivas de Aristóteles sobre las divisiones de las ciencias. La filosofía natural dejaba de ser una ciencia distinta con su objeto formal, según el deseo del Estagirita, de la metafísica; venía a ser una rama de ésta, como la teología racional.

Esta metafísica leibnitzianowolfiana conquistó las escuelas alemanas hasta la aparición del kantismo. El mismo Kant, discípulo de Wolf antes de convertirse en su adversario, conservó este orden en la *Dialéctica trascendental,* donde coloca la crítica de las diferentes partes de la metafísica llamada tradicional.

Poco a poco muchos escolásticos siguieron la corriente y comenzaron a presentar la filosofía aristotélica y tomista según este orden *a priori* que comienza después de la lógica considerando al ente en cuanto ente en el supremo grado de abstracción. Se presentaba el peripatetismo tradicional vestido a la última moda de Wolf, y casi casi a la moda de Spinoza, porque Wolf, con alguna imprudencia, se había inspirado en el método de Spinoza para combatirlo mejor.

La cuestión planteada en la actualidad consiste en averiguar si este traje de corte wolfiano, por no decir spinociano, sin llegar a ser una camisa de fuerza, no estorba algo con sus costuras los movimientos naturales del peripatetismo tomista. Varios escolásticos así lo sienten, hasta aquellos que tienen que seguir la nueva ordenación que se ha impuesto en muchos manuales y que ha sido adoptada en numerosos seminarios y universidades. Algunos maestros reaccionan efectivamente, volviendo en sus obras y lecciones al orden clásico comúnmente seguido hasta el siglo XVIII. Así obran Su Eminencia el Cardenal Mercier, el P. Gredt, el P. Hugon, Jacques Maritain, y en general los que se consagran al estudio directo de Aristóteles y de los comentarios de Santo Tomás. La nueva ley relativa al doctorado en filosofía y teología promulgada por la Santa Sede en 1931, enumera también en el siguiente orden las partes de la filosofía: Lógica, Cosmología, Psicología, Crítica, Ontología, Teología natural, Etica y Derecho natural.

Queremos exponer los tres motivos principales que nos obligan a retornar al orden tradicional:

1º La autoridad de Aristóteles y Santo Tomás.
2º La naturaleza misma de nuestra inteligencia.
3º El principio de la división aristotélica de las ciencias.

I

Para empezar, no podemos aquí despreciar la *autoridad misma de Aristóteles y de Santo Tomás.* Al pretender exponer su doctrina filosófica es conveniente conservar el mismo orden que ellos reputaron como mejor, y no un método platónico, o spinociano o wolfiano, que de algún modo llegaría a violentar el movimiento natural de su pensamiento.

Pero Aristóteles subió de la filosofía natural a la Metafísica, y en este orden expuso estas dos ciencias. Al comienzo de su Física, libro I, cap. 1, nos dice que un buen método debe seguir el camino de lo más conocido a lo menos conocido; es así que lo más conocido, si no en cuanto así, *quoad se,* al menos en cuanto a nosotros, *quoad nos,* son las cosas sensibles de las que se ocupa la filosofía natural, y no los objetos puramente inteligibles, cuya existencia es independiente de la materia, o concebidos por la abstracción de la materia, los cuales son el objeto de la Filosofía primera. En muchos otros lugares repite lo mismo Aristóteles, principalmente en la iniciación de su *Metafísica,* libro I, cap. 2, donde demuestra que es la ciencia suprema, más divina que humana, a la que el hombre se eleva no sin muchas dificultades. Asimismo, en el cap. I del libro IX de la *Metafísica,* anuncia que va a tratar de la potencia y el acto, no sólo en relación con el *devenir,* como lo hizo en la filosofía natural, sino con respecto al *ente* en cuanto ente y con toda su universalidad.

También Santo Tomás escribe *in Boetium de Trinitate,* q. 5, art. 1, al tratar de la filosofía primera: "Dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire." Igualmente, *ibid.,* ad 9: "*Quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum, naturaliter tamen* QUOAD NOS *aliae scientiae sunt priores. Unde ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae: «Ordo illius scientiae est ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio et corruptio, et motus et hujusmodi».*" Lo mismo reitera Santo Tomás en *Contra Gentes,* libro I, cap. 3, donde contrapone el método filosófico que se eleva de lo sensible a lo inteligible, al método teológico, que tiene por primer objeto a Dios mismo conocido por la revelación y que desciende de Dios, conocido de esta manera a las criaturas obras de Dios, para terminar en la consideración del retorno de las criaturas a Dios, último fin.

Esta contraposición del método de un tratado filosófico y de un tratado teológico, es luminosísima si se compara la filosofía natural que fenece en Aristóteles en la prueba de la existencia del primer motor, con la parte cosmológica de la *Suma Teológica,* que se inicia (Iª, qq. 44 y 45) con el estudio de la creación. Igual diferencia encontramos en el *De Anima* de Aristóteles comentado por Santo Tomás y el Tratado del hombre en la Suma Teológica. *De Anima,* en ascendente gradación estudia el alma vegetativa, después el alma sensitiva y por fin el alma racional y los grandes problemas planteados a su respecto, mientras que el Tratado del hombre de la Suma Teológica, desde la cuestión inicial aborda el problema de la inmortalidad del alma racional, imagen de Dios, y el de la distinción específica con el ángel del que habló antes el teólogo en su camino descendente. El orden a seguir en psicología, en un trabajo de filosofía peripatética, es evidentemente el de *De Anima* y no el del tratado teológico *De Homine;* es sin duda muy factible escribir un tratado de filosofía transcribiendo los fragmentos en que la *Suma* trata del ente, de la verdad, del mundo sensible, del alma, de Dios y de la moral; pero un tratado filosófico debe ser algo muy distinto de una yuxtaposición de textos.

El primer motivo, pues, que nos lleva a comenzar, inmediatamente después de la Lógica, por la Filosofía natural en la enseñanza del peripatetismo tomista, es la propia autoridad de Aristóteles y de Santo Tomás, según los cuales un buen método parte de lo más conocido, esto es, de las cosas sensibles.

Indudablemente que, para que esas cosas sean inteligibles, hay que conocer los primeros principios racionales más cono-

cidos *en sí mismos* que lo sensible; pero basta al principio tener un conocimiento relativamente confuso de ellos y considerarlos tal como se verifican en el orden de las cosas sensibles, sin encararlos distintamente con su plena universalidad y su extensión transcendente, como lo hace Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica.*

Esta primera razón precísase considerando la naturaleza misma de nuestra inteligencia.

II

No se reduce a un hecho el que nuestro conocimiento intelectual se apoya primero en las cosas sensibles y se eleva después a las cosas puramente inteligibles y espirituales, sino que este hecho responde *a la naturaleza misma de nuestra inteligencia humana,* que según Aristóteles y Santo Tomás, muy lejos de estar unida accidentalmente a los sentidos, forma parte con ellos de un mismo todo natural "ex corpore et anima fit unum per se, tamquam ex materia et forma, ex potentia et actu".

Al contrario de ser en sí un obstáculo para nuestra vida intelectual, el cuerpo y los sentidos le son necesarios. ¿Por qué? Porque, dice Santo Tomás (Iª, q. 76, art. 5): "La forma no existe para la materia, sino la materia para la forma ... pero la inteligencia humana es la *postrera de las inteligencias*", a la cual corresponde *el último de los inteligibles,* el que se halla en la sombra de las cosas sensibles. Por eso la primera idea de nuestra inteligencia humana es el ente de las cosas sensibles; no es ni Dios (1), ni la misma alma (2). "*Primum quod intelligitur a nobis, secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est* (3)." Y como nuestra inteligencia pasa de la potencia al acto y de lo confuso a lo distinto, lo primero que percibe, como hemos visto, en esas cosas sensibles, es lo que

(1) Iª, q. 88, art. 3. "Simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Romanos, I: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur."

(2) Iª, q. 87, arts. 1, 2, 3, 4.

(3) Iª, q. 88, art. 3; *item,* q. 84, art. 7; q. 85, art. 8; q. 87, art. 2, ad 2.

tienen de más general, *el ente mismo,* presupuesto por cualquier otro conocimiento (4).

Hablando con la terminología de Cayetano: "*Primum cognitum ab intellectu nostro, cognitione actuali confusa, est ens concretum quidditati sensibili* (5)." La primera conquista de nuestra inteligencia es el ente de las cosas sensibles, abstraído del individuo sensible en que se encuentra, pero aun no abstraído de los predicados genéricos y específicos de ese individuo.

Siendo esto así con plena claridad, es conveniente en filosofía comenzar por el estudio de las cosas sensibles a la luz de los primeros principios racionales conocidos vagamente. Por eso Aristóteles inicia la *Física* estudiando la mutación de las substancias corporales y los diversos movimientos de los cuerpos; en esto encuentra la distinción entre la potencia y el acto, para resolver las objeciones de Parménides contra el devenir, sin negar, como Heráclito, el principio de contradicción o identidad. Andando este camino, en filosofía natural, descubre la división de las cuatro causas. Y hasta más tarde, en la *Metafísica,* no generaliza las divisiones halladas para explicar el devenir y que, considerándolas con respecto al ente en cuanto ente, las aplica a cualquier ente compuesto y causado; lo que le permite levantarse al conocimiento metafísico de la existencia de Dios, Ente primero y Acto Puro; de donde se puede volver a descender para tener una inteligencia superior al universo. Es, pues, el método analíticosintético ascendente primero y luego descendente.

Si, por el contrario, la primera conquista de nuestra inteligencia, lo *primum cognitum ab intellectu nostro,* fuera Dios, *primum ontologicum,* entonces tendríamos que proceder de un modo completamente *a priori,* sintético y deductivo, como Parménides, como Platón, en cierto sentido como Spinoza sobre todo, que se lanza a deducir de Dios, primeramente conocido como el ente substancial único, no sólo los atributos divinos infinitos sino también el mundo considerado como un conjunto de modos finitos que se suceden *ab aeterno.* Esto deja

(4) Iª, q. 85, art. 3.

(5) CAYETANO, *Commentum in lib. de Ente et Essentia, Proemium.*

de ser ontología para convertirse en ontologismo y ontologismo panteístico, que subsiste en algunos aspectos en el de Malebranche y sus discípulos. Sólo Dios obra, porque sólo Dios es, y en él conocemos todas las cosas. El ente en general se confunde aquí con el ente divino; el bien en general con el bien divino; por consiguiente, nuestra inteligencia no es sólo *la facultad del ente* sino *la facultad de lo divino;* luego, debe ser infalible como la de Dios, por lo menos como la fe infusa. Asimismo, nuestra voluntad no estará especificada por el bien universal, *sino inmediatamente* por el mismo Dios, como la caridad infusa; y sería con esto como ella impecable. Diría Santo Tomás: este método metafísico completamente *a priori* únicamente puede ser el de Dios mismo, que es el solo que lo ve todo en sí mismo, en su causalidad creadora (6).

Si, por el contrario, el primer conocimiento de nuestra inteligencia, *primum cognitum,* fuera nuestro *yo* (ya sea nuestro propio pensamiento, el *cogito,* ya sea la fuerza interior de que habla Leibnitz o el esfuerzo de que habla Maine de Birán) entonces se debería comenzar por la psicología. A lo que contestaría Santo Tomás: este proceso del conocimiento, es el propio a la inteligencia natural de los ángeles, que conocen desde un principio su naturaleza espiritual (7).

El proceso es muy distinto en nosotros, que conocemos primero las cosas sensibles. Debemos, pues, considerar primero lo que nos presenta la experiencia externa, sin menospreciar, no obstante, la experiencia interna, como lo han hecho algunos escolásticos, y sin pretender con toda seguridad, como el empirismo, reducir formalmente la certeza metafísica de los primeros principios racionales al valor de la sensación, que es sólo presupuesta en el orden de la causalidad material o, mejor, "*ut materia causae* (8)".

(6) *Cf.* Iª, q. 14, art 5: "Deum seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso." Conoce los entes posibles, en cuanto los puede crear, y los actuales, en cuanto los creó libremente. (7) *Cf.* Iª, q. 56, art. 1.

(8) *Cf.* Iª, q. 84, art. 6: "Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae." Se necesita además la luz natural de la inteligencia llamada *intellectus agens; cf. ibid.*

Esta segunda razón se confirma al considerar un grande inconveniente del método contrario.

Colocar la ontología inmediatamente después de la lógica es exponerse a dejar *inadvertido* el hondo sentido de las tesis fundamentales de la metafísica aristotélica y tomista, sobre todo el *sentido y el valor de la división del ente en potencia y acto.* Interesa, en efecto, demostrar por completo el origen de esta distinción, según el método de invención seguido por Aristóteles, cuando, al querer explicar EL DEVENIR negado por Parménides y Zenón, *sin rechazar* con Heráclito EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN O IDENTIDAD, logró conciliar el uno con el otro, el ente con el devenir, lo uno y lo múltiple; no sólo por el *no ente* tan oscuro de que hablaba Platón, sino por la POTENCIA netamente diferenciada, y del *posible* y de la *privación* y del *acto imperfecto,* con el que más tarde la confundieron algunos escolásticos y Leibnitz. Esto es lo que no vió Wolf. De esta distinción profunda entre la potencia y el acto nació el hilomorfismo, la división de las cuatro causas, la solución de las objeciones de Zenón contra los continuos y el movimiento, la doctrina del *De Anima* sobre el compuesto humano, en cuanto a las relaciones de la facultad de conocer con su objeto, en cuanto a la libertad. Es también el principio de las pruebas clásicas de la existencia de Dios, el cimiento de la *Ética a Nicómaco* ("potentia dicitur ad actum, actus ad objectum: proinde homo, ut animal rationale, debet rationabiliter agere, propter finem honestum"). Abreviando, es el fundamento de todo el aristotelismo. Importa, en gran manera, demostrar cómo llegó Aristóteles a una distinción tan fecunda; cómo la existencia de la potencia real, realmente distinta del acto, por imperfecto que sea, es para él la única conciliación del principio de contradicción o identidad, con la existencia del profundo devenir, que alcanza hasta las substancias de los entes corruptibles.

Presentar de otro modo y casi *a priori,* como sucede en muchos manuales, esta doctrina de la potencia y el acto, es aparentar o que ha caído del cielo, o que es una sencilla traducción seudofilosófica del lenguaje ordinario, de la que faltaría demostrar el valor, como opina el señor Bergson. Con esto desaparece la profundidad del análisis, se reduce a unas cuantas definiciones casi nominales sobre la potencia y el acto; no se

comprende por qué la potencia difiere del simple posible, de la privación y del acto imperfecto o de la fuerza o virtualidad de Leibnitz, que no es otra cosa que un acto impedido y se limita a enunciar sobre las relaciones de la potencia y el acto axiomas presentados como en una escuela, sin comprender su verdadero valor, del que no obstante depende todo. Este capítulo fundamental, hay que confesarlo, queda en muchos manuales, con una gran pobreza intelectual, cuando se le compara con los dos primeros libros de la *Física* de Aristóteles o el comentario que de él Santo Tomás nos dejó. Con toda certeza se ha despreciado en demasía en la filosofía el método de invención basado en la naturaleza misma de nuestra inteligencia, la última de las inteligencias creadas.

III

Por fin, otra invitación a volver al orden tradicional la recibimos *del principio de la división aristotélica de las ciencias.* Según este principio, entre las ciencias especulativas, la filosofía natural, las matemáticas y la metafísica son distintas por su objeto formal y el enfoque especial bajo el que se consideran.

El mismo Aristóteles lo ha demostrado en el libro IV de la *Metafísica,* cap. 1, al tratar de las diferentes maneras de definir las tres ciencias: Santo Tomás lo ha planteado con más amplitud *in Boetium de Trinitate,* q. 5, art. 1. La filosofía natural tiene como objeto el *ente móvil, según el primer grado de abstracción,* es decir, abstrae únicamente de la materia individual, pero no de la materia sensible común; y así estudia la mutación substancial de los entes sensibles, la generación y la corrupción, las alteraciones sensibles que preceden, el movimiento de aumento y el movimiento local, y el tiempo, que es su medida [9].

Tiene la matemática por objeto el *ens quantum,* la cantidad, ya continua ya discreta, *según el segundo grado de abstracción,*

(9) No se conforma la filosofía natural con explicar los *fenómenos por las leyes experimentales, matemáticamente expresadas,* sino que las explica *por las cuatro causas en el orden físico,* por la materia, la forma substancial, el fin, y por la causalidad eficiente de los diversos agentes físicos subordenados al *primer motor. Cf. Física* de ARISTÓTELES, l. VIII. Pero no llega a considerar el ente en cuanto ente de las cosas sensibles, ni a Dios como causa creadora del ser mismo de ellos; esto atañe a la metafísica.

esto es, abstrae de la materia sensible común cualidades sensibles, para considerar únicamente la cantidad; por consiguiente, hace abstracción también de la substancia, de la causa eficiente y de la causa final, y convendría, con respecto a esto, guardar su tradicional lugar a la filosofía de las matemáticas. La metafísica, por fin, considera *al ente en cuanto ente, según el tercer grado de abstracción,* o sea, que prescinde en absoluto de la materia para considerar sólo el puro inteligible, ora sea una realidad, como el ente y la substancia, en las cosas materiales sin involucrar completamente su noción formal, ora exista completamente fuera de la materia, como el espíritu y el mismo Dios.

Luego, desde este punto de vista, es falso que la *filosofía natural* y la *psicología,* que estudia la vida vegetativa y sensitiva, vengan a ser una *metafísica especial,* aunque la metafísica versa también sobre las cosas sensibles, pero en cuanto entes; y así en el libro VII de la *Metafísica* se habla de la materia y de la forma no con respecto al devenir sino en sus relaciones del ente en cuanto ente.

Fácilmente se ve que la filosofía natural concebida al estilo de Aristóteles y Santo Tomás, no trata de la creación o de la producción *ex nihilo* del ente en cuanto ente de las cosas sensibles; esto es propio de la Metafísica y es conveniente que hable de esto después de haber probado la existencia de Dios, al tratar de sus relaciones con el mundo. En muchos manuales escolásticos escritos en el siglo XVIII, estúdiase por el contrario al principio la cosmología de la creación, aun antes de haber probado la existencia de Dios en teología racional; es otro de los inconvenientes del orden adoptado después de Wolf [10].

Existe también entre los escolásticos de los dos últimos siglos, una inclinación a olvidar lo que decía Santo Tomás después de Aristóteles: que hay *varias ciencias filosóficas distintas.* Se ha pretendido con exceso unificar la filosofía, y por el contrario se ha reconocido con frecuencia la unidad de la ciencia teoló-

(10) Se ve con esto que esta ordenación se inspira en demasía en Spinoza, porque es en su doctrina en la que conviene convertir la cosmología en una metafísica especial; y hablar del origen del mundo en seguida de la ontología, porque para él la ontología se identifica por completo, en virtud de su ontologismo panteístico, con la teología racional: siendo Dios, substancia única, según su opinión, el primer objeto conocido por nuestra inteligencia hay que *deducir* inmediatamente el *mundo,* cuyo origen con esto queda esclarecido.

gica. Se ha pretendido, contrariando a Santo Tomás, convertir en ciencias distintas a la apologética, a la dogmática, a la teología moral, a la ascética y a la mística (11).

Interesa en el más alto grado, no enmarañar los objetos formales de las ciencias filosóficas; acostumbraríase con esto a enmarañarlas en todas partes, lo que originaría una confusión universal. "*Hoc est magnum peccatum in philosophia et in theologia, confundere objecta formalia habituum superiorum cum objectis formalibus habituum inferiorum, sive agatur de scientiis, sive virtutibus infusis et acquisitis.*" Esto nos llevaría a confundir lo inteligible con lo sensible (sensualismo, empirismo), y a confundir también el orden de las verdades naturales (naturalismo).

Tal vez se objete que la filosofía natural y las demás ciencias filosóficas *dependen* de la filosofía primera o metafísica y que, por consiguiente, la metafísica debe ocupar el primer lugar en la enseñanza.

Esto sería cierto si las citadas ciencias filosóficas fueran *propiamente subalternas* de la metafísica, como la óptica y la geometría. Pero aquí encontramos una *impropiamente llamada subalternación* (12). Mientras que la óptica procede de las conclusiones de la geometría y no de propios principios, la filosofía natural tiene sus principios propios y evidentes por sí mismos *per se nota;* por ejemplo, en cuanto a los movimientos físicos los principios: "Todo cambio exige un sujeto", "todo lo que se mueve es movido por otro". No obstante, estos principios de la filosofía natural pueden ser mirados desde un punto de vista superior y más universal, y entonces se aplican al cambio en toda su universalidad y hasta a los movimientos del espíritu, movimientos de la inteligencia y de la voluntad. Por eso la metafísica en último extremo defiende estos principios,

(11) Santo Tomás escribió con toda claridad, Iª, q. 1, art. 3, ad 2: "Nihil prohibet, inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali... Unde... ea quae in *diversis scientiis philosophicis,* tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium."

(12) *Cf.* I *Post. Anal.,* lect. 25 y 41 de SANTO TOMÁS; Iª, q. 1, art. 2, y P. GREDT, *Elementa Philosophiae,* t. I, 205.

"secundum resolutionem ad altiores notiones et universaliora principia", al menos por reducción al absurdo.

Posee, con esto, la metafísica una *prioridad de dignidad y certeza* sobre las otras ciencias filosóficas, de las cuales defiende los principios, pero no tiene una *prioridad de tiempo,* como la geometría con respecto a la óptica. Basta para las indagaciones de la filosofía natural poseer la metafísica implícita del sentido común, que es una ontología rudimentaria, puesto que alcanza vagamente las primeras leyes del ente, que son también los primeros principios racionales (13).

No hay en esto un círculo vicioso, pero, como dice Santo Tomás, "de los efectos sensibles nos remontamos al conocimiento de las causas que nos enseñan los motivos de esos efectos (14)".

Algunos conceden cuanto acabamos de exponer si se trata del orden de invención o investigación, pero no si se trata del *orden de doctrina* o enseñanza que vendría a ser, en su opinión, el inverso del precedente.

A esto hay que contestar, a nuestro entender: el orden de enseñanza, *via doctrinae,* no es inverso del de invención, sino cuando es plenamente sintético o deductivo, como puede suceder en la matemática. Pero en la filosofía el orden de enseñanza, por las razones dadas, no puede ser completamente sintético o deductivo, sino analíticosintético. Dada la naturaleza de nuestra inteligencia, que conoce primero las cosas sensibles, la filosofía debe, aun en la enseñanza, comenzar por los estudios analíticosintéticos de los entes sensibles, llegar luego al conocimiento del ente en cuanto ente, principio de la síntesis

(13) *Cf.* Iª, q. 79, art. 8: "Ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis, vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis quae sunt prima principia. Et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat."

(14) SANTO TOMÁS, *in Boetium de Trinitate,* q. 5, art. I, ad 9: "Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa (prima philosophia) supponit ea quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet: quia principia quae accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima prilosophia, non probant ea quae primus philosophus accipit a naturali, sed probantur per aliqua principia per se nota... et sic non est circulus vitiosus. Praeterea *effectus sensibiles* ex quibus procedunt naturales demonstrationes sunt *notiores quoad nos* in principio; sed cum per eos pervenimus ad cognitionem causarum primarum, ex illis apparet nobis *propter quid* illorum effectuum... Et inde est quod Boetius ponit ultimo scientiam divinam, quae est ultima *quoad nos.*"

propuesta por la metafísica general, y finalmente remontarse a Dios, principio supremo de la síntesis universal: "Secundum *viam inventionis*, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum... *In via vero jucidii* per aeterna jam cognita de temporalibus judicamus et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus ([15])."

En esto difiere el método analíticosintético de la filosofía del método sintético de la teología, que desciende de Dios conocido por la revelación, para retornar a él, según el plan de la *Suma Teológica*. Éste fué el error de Spinoza y en cierto modo el de Wolf: el aplicar a la filosofía el método exclusivamente sintético y deductivo de las matemáticas, método que arrastró al autor de la *Ética* a negar la existencia de las dos causas que la matemática no considera: la causa eficiente propiamente dicha (o extrínseca), y la causa final; lo que era, de un solo golpe, negar la creación, la libertad divina y la Providencia.

Éstas son, pues, las tres pincipales razones que nos inducen a volver al orden clásico de las distintas ciencias filosóficas: 1) la autoridad de los maestros tradicionales; 2) la naturaleza de nuestra inteligencia; 3) el principio de la división aristotélica de las ciencias.

Con esta consideración, la Crítica del conocimiento ha tomado de nuevo el lugar que Aristóteles le asignó en el libro IV de la *Metafísica*, es decir, al principio de la Metafísica general, tras el estudio psicológico de la sensación y de la intelección que el *De Anima* contiene. Antes de preguntarse cuál es el valor ontológico de la inteligencia hay que saber en efecto, desde el punto de vista psicológico, *lo que es* la inteligencia, cuál es su objeto propio, distinto del de los sentidos externos e internos ([16]). Entonces sólo puédese, si no demostrar directamente que la inteligencia es capaz de alcanzar *el ente*, al menos demostrar por la explicación de los términos y refutar las objeciones de los agnósticos, que pretenden concluir que no puede ir más allá del fenómeno subjetivo; el estudio metafísico del fenómeno o de la apariencia demuestra que no hay tal cosa, y que una "ilusión natural" no tiene sentido y por lo tanto no es principio de explicación. La crítica del conocimiento intelectual se presenta de esta manera como una parte de la metafísica: es la *Metafísica crítica*, distinta de la lógica, porque no trata ya el *ente en cuanto ente extramental* sino en sí mismo, por lo menos en cuanto es *cognoscible* o accesible para nuestro entendimiento.

La Lógica, que trata, por el contrario, *del ente de razón*, de la ordenación de nuestros conceptos subjetivos, debe ser enseñada al principio, como lo hace Aristóteles en el *Organon*, por la razón expuesta por Santo Tomás: "Res, de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub philosophia speculativa quasi principalis pars, sed quasi quoddam reductum ad eam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia hujusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus. Unde et secundum Boetium in Comm. super Porphyrium non tam est scientia quam *scientiae instrumentum*."

Para situarse en la lógica contra el empirismo nominalista, que niega la existencia en nosotros del conocimiento de lo *universal* y por consiguiente el fundamento de la inducción y el valor del silogismo reducido a una tautología, bastan algunos preliminares psicológicos sobre las tres operaciones del entendimiento, aprehensión, juicio y raciocinio, preliminares que se justifican después, primero en Psicología y segundo en Metafísica, en la Crítica del conocimiento.

Aun aquí en la lógica convendría volver al orden de Aristóteles, basado precisamente en la distinción de las tres ope-

([15]) SANTO TOMÁS, Iª, q. 79, art. 9. La *via judicii* es la del juicio doctrinal, basada en las supremas razones de las cosas, la de la Sabiduría que todo lo juzga mirando a la Causa primera y al último fin. El orden sintético sigue a la profundidad del análisis y da una vista de conjunto de todas las cosas. Hay además otra *via judicii* advertida por SANTO TOMÁS, Iª, q. 79, art. 8: la de la reflexión crítica; que se levanta de las conclusiones a los primeros principios racionales: "resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat".

([16]) Antes de entrar en la crítica del valor del conocimiento, hay que saber psicológicamente *lo que es* el cognoscente, *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi.* Hay que saber que el cognoscente difiere del no-cognoscente por razón de su *inmaterialidad*, que le permite no sólo *convertirse en otro*, sino *convertirse*, de algún modo inmaterial, en *los otros entes, fieri aliud a se. Cf.* Iª, q. 14, art. 1. Nos hemos explicado con más extensión en este punto, en la "Revue Néo-scolastique" de Lovaina, noviembre de 1923, pp. 420-430: "Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se."

raciones del entendimiento, orden del *Organon*, esto es: las *Categorías*, el *Perihermeneias*, las *Primeras Analíticas* y las *Segundas Analíticas* (17). Convendría tomar de esta última obra, libro II (comentario de Santo Tomás, lecciones 14-17), todo lo que atañe a la búsqueda metódica de las definiciones, el *verus modus venandi quod quid est*, la caza del *quod quid est*, para definir por el género y la diferencia específica, el paso de la idea abstracta confusa *(quid nominis)* que dirige esta *venatio*, a la idea distinta, expresada en una perfecta definición *(quid rei)*, que es el propio fundamento de la demostración de las propiedades (18). Llegaríamos a tener que refundir muchas definiciones usuales entre los modernos. Se tiene con esto al fin de la lógica, cierta defensa del valor de la razón natural y de los primeros principios, en espera de la crítica profunda que no se puede realizar hasta el principio de la metafísica.

Éste es el orden que nos parece conveniente para exponer las distintas ciencias filosóficas, para ser verdaderamente fieles al principio del peripatetismo tomista sobre la génesis de nuestro conocimiento y sobre las relaciones del doble camino de que habla con harta frecuencia Santo Tomás: *via inventionis* y *via judicii*, el orden analítico de invención y el orden sintético de la vista de conjunto, al que llegamos al finalizar la búsqueda en el punto cumbre del pensamiento filosófico.

Vemos así mejor cuál es la finalidad de la inteligencia, cómo pasa de lo conocido a lo desconocido. Conoce su propia finalidad: juzgar en conformidad de la naturaleza y la existencia de las cosas y remontarse a su Causa primera y su Fin postrero.

(17) Interesa sobre todo conservar el orden de las *Primeras* y *Segundas Analíticas* y hasta de los *Tópicos* que estudian sucesivamente: 1) *El silogismo formal, en cuanto consecuencia legítima,* sin considerar la verdad de la conclusión; 2) *el silogismo de materia científica o demostración;* 3) *el silogismo de materia probable y los sofismas.* El valor *ontológico* de la demostración científica se examina definitivamente en metafísica crítica; *cf. Metafísica,* IV.

(18) Veríase mejor así cómo la *lógica general* tiene su valor en sí misma, independiente del método particular de tal o cual ciencia especial. Es conveniente, no obstante, hablar del método particular de las diferentes ciencias, como lo hizo el mismo Aristóteles en libro VI de la *Metafísica,* distinguiendo los tres grados de abstracción, pero en esto hallamos sólo una aplicación de los principios de la lógica general, que debe ser considerada primero en sí misma. Hay que guardar también un lugar a la *logística,* demostrando sus relaciones con la lógica general.

V. LA FINALIDAD DE LA VOLUNTAD Y SU REALISMO

¿PRUEBA LA EXISTENCIA DE DIOS EL DESEO NATURAL DE LA FELICIDAD?

HEMOS visto las relaciones íntimas del realismo metafísico o de la inteligencia con el principio de finalidad; existen relaciones no menos estrechas entre este principio y el realismo especial de la voluntad.

Santo Tomás demostró (Iª, q. 2, art. 3, 4ª vía) cómo nuestro entendimiento se remonta por la consideración de los grados de perfección que comprobamos a nuestro derredor, grados de verdad, de nobleza, de belleza y de bondad, a la Verdad suprema, a la Belleza y a la Bondad supremas. El principio que nos permite elevarnos es para él éste: "*Lo más y lo menos perfecto* se dice de los *diversos entes,* según se aproximan más o menos al Ente que es la perfección misma." El Santo Doctor nos facilita la comprensión del sentido y valor de este principio, al explicárnoslo así en el *De Potentia,* q. III, art. 5: "Si aliquid *unum* communiter *in pluribus* invenitur, oportet *quod ab alia una causa* in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune *utrique ex seipso* conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit... (Insuper) cum *aliquid* invenitur a pluribus *diversimode participatum* oportet quod *ab eo* in quo perfectissime invenitur, attribuatur *omnibus illis in quibus imperfectius invenitur*... Si enim unicuique eorum *ex seipso* illud conveniret non esset ratio cur perfectius in uno quam in altero inveniretur."

De otro modo, como se lee en la *Suma Teológica,* Iª, q. 3, art. 7, "quae secundum se *diversa* sunt, non conveniunt *in aliquod unum* nisi per aliquam causam adunantem ipsa.". *La multiplicidad de los entes* que se asemejan *en una misma per-*

fección, como la bondad, no basta a explicar esa unidad de semejanza que en ella existe; lo múltiple, según expresión de Platón, no puede explicar lo uno. Y con mayor razón ***ninguno*** de los entes que poseen esa perfección en ***grado imperfecto*** basta a explicarla, porque cada uno es un compuesto de esta perfección y de la capacidad restringida que la limita, y como todo compuesto precisa una causa: "quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa". El compuesto ***participa*** de la perfección, la ha recibido y únicamente la ha podido recibir de Aquel que es la Perfección misma, cuya noción no entraña ninguna imperfección.

Adquiere esta doctrina una vida extraordinaria, desde el punto de vista moral, recordándonos que *cuanto más puntualizamos nuestros límites,* los de nuestra sabiduría y nuestra bondad, más debemos pensar en Aquel que es la Sabiduría y la Bondad mismas. Lo múltiple sólo se explica por lo uno; lo diverso por lo idéntico, lo compuesto por lo simple, lo imperfecto, amalgamado con la imperfección, por lo Perfecto limpio de toda imperfección.

Esta prueba de la existencia de Dios implica otra que Santo Tomás desarrolla en otra parte (Iª-IIæ, q. 2, art. 8), al demostrar que la bienaventuranza o el auténtico gozo que el hombre desea naturalmente no puede encontrarse en ningún bien limitado o restringido, sino sólo en Dios, conocido al menos de un modo natural y amado eficazmente más que todas las cosas. Demuestra que la dicha del hombre no se encuentra en las riquezas, ni en los honores, ni en la gloria, ni en el poder, ni en ningún bien corporal, ni en ningún bien del alma, como la virtud, ni en ningún bien limitado. La demostración que da de este último punto se apoya en la naturaleza misma de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad: "*Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato.* Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid desiderandum. *Obiectum autem voluntatis,* quae est appetitus humanus, *est universale bonum,* sicut obiectum intellectus *est universale verum.* Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in

aliquo creato, sed *solum in Deo,* quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest... In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit."

¿No hay en el *deseo natural* de la felicidad una prueba de la existencia de Dios, soberano Bien, prueba implícitamente contenida en la 4ª vía de Santo Tomás, de la que hablaremos en seguida, pero que se explica por el *principio de finalidad:* "todo agente obra por un fin; un deseo natural no puede ser inútil"? ¿Ha de ser el valor metafísico de este principio menor que el del principio de causalidad eficiente? ¿No es también cierta la finalidad aun antes de haber probado la existencia de Dios, puesto que no puede darse la causa eficiente y hasta el mismo deseo sin finalidad?

Varios de los que sobre esto han escrito en los últimos tiempos no parecen haber advertido bastante que si no podíamos admitir el *realismo absoluto de los ontologistas,* que transforman este argumento en una exigida intuición intelectual de Dios, hay que eludir también el caer en el *nominalismo,* que al negar el valor metafísico del principio de finalidad, no concede a este argumento ninguna fuerza, a menos que no se transforme en la experiencia religiosa de que hablan los modernistas. Pero entre estos errores extremos y muy por encima de ellos, está el *realismo moderado* de Aristóteles y Santo Tomás, que demuestra el valor ontológico y plenamente universal del principio de finalidad, aun antes de probar la existencia de Dios, para llevarnos hasta él (1).

(1) Esta prueba de la existencia de Dios por el deseo natural fué expuesta de manera profunda por el P. Gardeil, "Revue Thomiste", 1898 y 1899: *La action, ses exigences objectives et ses ressources subjectives,* artículos merecedores de ser recogidos en un volumen. Lo hemos expuesto también aunque con menos extensión: *Dieu, son existence et sa nature,* 5ª ed., pp. 302-308, mostrando que difiere en absoluto si se admite o no el valor ontológico y plenamente universal del principio de finalidad en el que se apoya. En este segundo caso llega a una certeza objetivamente insuficiente y es ésta la forma en que la presentan los modernistas y los que admiten la filosofía de la acción.

Más recientemente el P. Roland-Gosselin ha defendido a maravilla la misma prueba en un artículo de la "Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques", abril de 1924, pp. 162-173: *Le desir naturel du bonheur et l'existence de Dieu.* Para responder a objeciones del P. Manser contra una exposición particular de esta prueba dada por el P. Gredt

Veamos entonces: 1º Cuál es el hecho de donde parte esta prueba. 2º En qué principio se apoya. 3º A qué meta va a pasar, y lo que ésta exige y no exige.

I. El hecho, punto de partida de esta prueba

Nos podemos elevar al Bien supremo, fuente de bienaventuranza perfecta, sin mezcla alguna, partiendo ya de los bienes imperfectos subordinados, ya del deseo natural que estos bienes dejan insatisfecho.

Si se arranca de los bienes finitos limitados a los que el hombre es atraído naturalmente, se comprueba en seguida su imperfección: trátese de la salud, de los placeres corporales, de las riquezas, de los honores, del poder, de la gloria, del conocimiento de las ciencias, nos vemos muy obligados a comprobar que éstos son bienes que pasan, bienes imperfectísimos y limitados. Pero, como hemos dicho, lo imperfecto o *el bien mezclado con la imperfección*, es un *bien participado* por una capacidad limitada que lo recibe, un bien que presupone el bien absoluto sin mezcla alguna, como la sabiduría mezclada con la ignorancia y error no es otra que una sabiduría participada que presupone la Sabiduría misma. Éste es el aspecto metafísico del argumento; ésta es la dialéctica de la inteligencia por medio de la causalidad a la vez ejemplar y eficiente.

Pero la prueba de que hablamos adquiere más vida, es más convincente, más incisiva, si partimos de nuestro *deseo natural de felicidad*, que todos sentimos con tanta fuerza en nosotros mismos. Y éste es el aspecto psicológico y moral del argumento; ésta es la dialéctica del amor, basada en la de la inteligencia, que procede ya por el camino de la causalidad eficiente (productora u ordenadora), ya por el camino de la causalidad final [2]. Son dos causas extrínsecas tan necesarias la una como la otra, y aun el fin es la causa primera. Y Aristóteles (*Metafísica*, libro XII, cap. 7) vió mejor la causalidad final de Dios, Acto Puro, que su causalidad eficiente ordenadora o creadora [3].

—exposición muy diferente de la nuestra—, el P. Roland-Gosselin insiste, con todo derecho, en esto: mientras que lo verdadero está formalmente en el entendimiento que juzga en conformidad con las cosas, *el bien está en las cosas*, y el deseo natural se apoya en un bien real.

(2) *Cf.* Iª-IIªᵉ, q. 1, art. 4: Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae: "*Per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum* ex quacumque parte... *Si non esset ultimus finis, nihil appeteretur*, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis."

Siguiendo a Aristóteles y a San Agustín, Santo Tomás (Iª-IIªᵉ, q. 2, arts. 7 y 8) insiste en el hecho de que el *hombre anhela naturalmente ser feliz*, y como su inteligencia, muy superior a los sentidos e imaginación de los animales, conoce no sólo *este bien* particular deleitable y útil, este alimento, este remedio, sino el *bien general (universale in praedicando)*, lo que constituye el bien como tal, lo deseable, fuere lo que fuere; se deduce que el hombre, al tender no a la *idea abstracta del bien*, sino al *bien real ínsito en las cosas*, no puede encontrar su *auténtica felicidad en ningún bien limitado o finito*, sino sólo en el *Soberano Bien* ("bonum universale in essendo et in causando") [4].

Es imposible que el hombre halle la verdadera felicidad que anhela naturalmente en ningún bien limitado, porque su inteligencia, al *comprobar inmediatamente* LA LIMITACIÓN, concibe un bien superior y naturalmente la voluntad lo desea.

Existe un hecho destacado con gran altura por San Agustín en sus *Confesiones*, I, 1, cuando dice: "Nuestro corazón, Señor, está siempre inquieto, insatisfecho hasta descansar en Ti: «*Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te, Domine.*»"

¿Quién no ha comprobado este hecho en su vida íntima? Si estamos enfermos, deseamos naturalmente la salud, como inmenso bien, y tras la curación, por satisfechos que estemos de ella, comprobamos que la salud no basta a darnos la felicidad y que no nos da la paz del alma; podemos estar en perfecto estado de salud y abrumados de tristeza. Lo mismo sucede con

(3) Si en lugar de considerar sólo *el fin* del deseo natural, se considerara *su ordenación* a ese fin, orden que exige una *Causa eficiente ordenadora* (ordinans vel imperans movet ut agens non ut finis), entonces el argumento seguiría la V vía de Santo Tomás *ex ordine mundi* "omnis ordinatio praesupponit ordinatorem". En este sentido la ordenación pasiva de nuestra voluntad al bien honesto o moral superior al deleitable o útil, presupone un Ordenador supremo o la obligación moral atestiguada por los remordimientos o por la satisfacción del deber cumplido presupone un Legislador Supremo. Hemos demostrado en la I parte de este libro, cap. V, fin, el fundamento de esta prueba.

(4) *Cf.* CAYETANO, in Iª-IIªᵉ, q. 2, art. 7.

los goces de los sentidos: muy lejos de bastar a completar nuestro bienestar, por poco que se abuse de ellos se cae en el descontento y en el desagrado, porque en seguida nuestra inteligencia, que concibe el bien universal e ilimitado, nos dice: este deleite sensible, que te atraía hace poco, como ves, ahora que lo tienes es la pobreza misma, incapaz de llenar el vacío inmenso de tu corazón, incapaz de satisfacer tu deseo de dicha.

Lo propio ocurre con las riquezas, los honores con frecuencia tan deseados; cuando se las posee se ve que las satisfacciones que de ellas recibimos son pavorosamente pasajeras y superficiales, incapaces a su vez también de llenar el vacío de nuestro corazón; y sentencia la inteligencia: todas esas riquezas y honores no son sino un mezquino bien finito, humo que el más leve viento disipa.

Igualmente hay que hablar del poderío de la gloria, porque a quien levanta la rueda de la fortuna, en cuanto llega a la cumbre comienza a descender para dar lugar a otros, y pronto será un astro en extinción y aun si los más afortunados mantienen su poderío y su gloria, no pueden hallar *la verdadera dicha,* sino que muchas veces tropiezan con tantas inquietudes y enojos que no buscan otra cosa que abandonarlas.

Repetiríamos idénticamente al hablar *del conocimiento de las ciencias;* es un bien limitadísimo: *la verdad,* aunque completa y sin mixturas de errores, es el bien de la inteligencia; pero no *el del hombre completo;* además de la inteligencia, el corazón y la voluntad tienen también sus íntimas necesidades espirituales, y no encuentran la satisfacción, no adquieren la verdadera dicha.

¿La encontraremos en la *amistad más pura y elevada?* Es cierto que nos brinda ésta grandes alegrías muchas veces íntimas; pero somos dueños de una inteligencia que concibe el bien universal ilimitado y en esto vuelve a comprobar que esta amistad purísima y elevadísima no pasa de ser un bien finito. Nos acordamos de las palabras de Santa Catalina de Sena: "¿Queréis beber por mucho tiempo de la copa de una verdadera amistad? Ponedla bajo la fuente de agua viva, pues de lo contrario la terminaréis, y no apagará más vuestra sed." Si la amistad sigue es porque la persona amada ha *mejorado* y para ello necesita recibir más bondad de la fuente superior.

Aunque pudiéramos ver un ángel, verlo inmediatamente con su belleza suprasensible, puramente espiritual, nos sentiríamos en un principio maravillados; pero nuestra inteligencia, que concibe el bien universal e ilimitado, no tardaría en exclamar: éste no es más que un bien finito y por lo tanto muy pobre en comparación del Bien mismo ilimitado y sin mezcla de imperfección.

II. Principio en que se apoya la prueba

¿Este deseo natural de dicha, que llevamos dentro de nosotros no puede, pues, ser satisfecho?

¿Es posible que un deseo NATURAL *sea inútil, quimérico, sin sentido alguno, sin objeto alguno?*

Se explica que un deseo, hijo de la fantasía, de la imaginación, o de un error de la razón, como el querer tener alas, sea quimérico. Pero ¿cómo ha de serlo un deseo con fundamento inmediato en la naturaleza, sin el auxilio de ningún juicio condicional? El deseo de dicha no es una mera veleidad condicionada; es innata o inmediatamente cimentado en la naturaleza, que es algo estable, sólido, que se encuentra en los hombres de todos los países y de todos los tiempos. Mucho más es la naturaleza misma de nuestra voluntad, que antes de cualquier acto, es facultad apetitiva del bien universal.

Ni la naturaleza de nuestra voluntad ni la de nuestra inteligencia pueden ser resultado de la casualidad, de un encuentro fortuito, porque nuestra voluntad, como nuestra inteligencia, es un principio de operación simplísimo y no compuesto en absoluto de elementos diversos que la casualidad hubiera reunido.

¿Puede ser ilusorio el deseo natural de la voluntad?

Ya la aspiración *natural* de los entes inferiores a nosotros no es inútil, como advierte desde el campo experimental el naturalista. El afán natural del herbívoro es hallar hierba y la encuentra; el del carnívoro hallar carne para comer, y la encuentra. El deseo natural del hombre es ser dichoso y la dicha verdadera no se encuentra en realidad ni puede encontrarse en ningún bien limitado; luego, ¿la felicidad no puede ser hallada? ¿Será entonces falsa la aspiración natural del

hombre, carecerá de finalidad, cuando el afán natural de los entes inferiores no es infundado?

Pero no sólo hay en esto un argumento de naturalista, apoyado en la analogía de nuestro anhelo natural con el de los entes inferiores. Hay un argumento metafísico basado en la certeza metafísica de la necesidad y del valor ontológico del principio de finalidad.

Al considerar este principio y el deseo natural ¿no nos viene a la vista la honda advertencia de Santo Tomás (Iª, q. 2, art. 1, ad 1): "Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter notum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: *homo enim naturaliter desiderat beatitudinem*, et quod naturaliter desideratur ab homine naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere *Deum esse*, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est *beatitudo*, existimant divitias quidam vero voluptates quidam autem aliquid aliud". Pero ahora, en esta prueba, apartamos esos errores considerando el deseo natural, su finalidad y la insuficiencia de los bienes pasajeros.

Si el anhelo natural del auténtico deseo es quimérico, toda la actividad humana inspirada por ese anhelo quedaría sin finalidad, sin razón de ser, en contraposición con el principio necesario y evidente: *"Todo agente obra por un fin."* Para comprender la verdad de este principio formulado de esta manera por Aristóteles, basta comprender sus términos: Todo agente, fuere el que fuere, consciente o inconsciente, *tiende* a algo *determinado* que le es conveniente. Pero el fin es precisamente el bien determinado al que tiende la acción del agente, o el movimiento del móvil.

Este principio, por sí mismo evidente para quien penetra el significado de las pabras *agente* y *fin*, demuéstrase también al absurdo, pues de lo contrario, dice Santo Tomás (Iª-IIªᵉ, q. 1, art. 2), "no tendría el agente *ninguna razón para obrar* antes que para no obrar, y ninguna razón PARA OBRAR ASÍ y no de otro modo", de *desear esto* mejor que aquello ([5]).

([5]) Al criticar esta demostración al absurdo del principio de finalidad y también la del principio de causalidad eficiente, el P. PICARD *(Le Problème critique fondamental,* "Archives de Philosophie", I, II, 61) no comprendió *que no se trata de "deducir o extraer estos principios del de contradicción"*, sino demostrar que su *negación* llega a *negar* el principio de contradicción, lo cual es completamente distinto. La demostración al absurdo es *indirecta* y por tanto no alcanza una evidencia intrínseca, como la demostración directa y ostensiva que brinda un término medio. La demostración al absurdo o al imposible impide sólo la negación *vi absurdi illati. Cf.* nuestra obra *Dieu*, 5ª ed., pp. 171, 185-329 ss.

¿No tiene que admitir también el P. Picard que un *ente contingente y sin causa* es imposible o *absurdo* y asimismo un deseo o una tendencia sin finalidad? Si se contesta no, llegamos al nominalismo absoluto. La escolástica toda, siguiendo a Santo Tomás, IIª-IIªᵉ, q. 1, art. 7, sostiene que los primeros principios no se pueden negar sin negar el de contradicción.

Si no existiera la finalidad natural, si cualquier agente no obrara por un fin, no habría razón alguna para que el ojo vea y no oiga o guste, para que el pájaro se sirva de las alas para volar y nó para andar o nadar, para que la inteligencia conozca y no desee. Entonces todo queda sin razón de ser y se convierte en ininteligible. No hay razón para que la piedra caiga y no suba, ninguna razón para que los cuerpos se atraigan y no se rechacen y se dispersen, rompiendo la armonía del universo.

El principio de finalidad es de una necesidad y tiene un valor ontológico no menos cierto que los del principio de causalidad eficiente: "todo lo que se produce y todo ente contingente exigen una causa eficiente", y en último término todo lo que llega a ser necesita una causa eficiente, no causada, que sea su obrar, su acción, y que sea su misma existencia, puesto que el obrar sigue al ser y la manera de obrar al modo de ser.

Los principios de causalidad eficiente y de finalidad son *igualmente ciertos* con certeza no sólo física sino metafísica, antes de que se haya demostrado la existencia de Dios. Y aun la eficiencia no se comprende sin la finalidad, porque sería, como acabamos de ver, sin razón de ser, y por tanto ininteligible.

Meta adonde va a parar la prueba

Queda demostrado que nuestro deseo natural de felicidad tiene una finalidad: tiende a un *bien*. ¿Tenderá sólo a un bien irreal o a un bien real, aunque inaccesible?

Desde un principio ese bien al que tiende nuestro deseo natural, no es sólo una *idea* de nuestro entendimiento, pues, como ha dicho repetidas veces Aristóteles, mientras que la

verdad radica formalmente en el entendimiento que juzga, el bien radica formalmente en las cosas. Al apetecer la comida no basta tener idea de ella; no es la idea la que alimenta, sino el mismo pan. Luego, el deseo natural de la voluntad, fundado no en la imaginación o los extravíos de la razón sino en la naturaleza misma de la inteligencia y de la voluntad, tiende no a la idea del bien, sino al bien real; de lo contrario, no sería un deseo y sobre todo un deseo natural.

Se nos dirá quizás que la idea universal del bien nos lleva a buscar la felicidad en la *colección* o *sucesión* de todos los bienes finitos que nos atraen: salud, placeres corporales, riquezas, honores, gozo de los conocimientos científicos, del arte, de la amistad. Los que en carrera loca quieren disfrutar de todos los bienes finitos ora simultánea ora sucesivamente, parecen creer en algún momento que en ellos está la verdadera felicidad.

Pero la experiencia y la razón nos desengañan. El vacío del corazón perdura siempre palpable en el disgusto; y la inteligencia nos manifiesta que ni aun la reunión simultánea de todos los bienes finitos y mezclados de imperfección puede constituir el Bien mismo, concebido y deseado por nosotros, como una multitud innumerable de idiotas no pueden valer lo que un hombre genial.

La cantidad no importa; trátase aquí de la *calidad del bien;* aunque se multiplique hasta el infinito los bienes finitos no llegarán a sumar el Bien puro, sin mezcla, que concibe nuestra inteligencia y apetece, por consiguiente, nuestra voluntad. Ésta es la razón de los enojos que sufren las personas de mundo, y arrastran en los cuatro sentidos cardinales; buscan una criatura; después, tras el desencanto, otra, y así sucesivamente, sin llegar nunca a sentirse satisfechos y *verdaderamente dichosos.*

Luego, si nuestra inteligencia es capaz de comprender el bien universal sin límites, nuestra voluntad por aquélla iluminada, ¿posee también *amplitud y profundidad ilimitadas?*, y su deseo natural, que apetece no la idea del bien sino el bien real ¿puede ser *inútil y quimérico?*

Este deseo natural, apoyado no en nuestra imaginación, sino en nuestra naturaleza, es sólido e inmutable como ésta. No puede ser más infundado que el deseo del herbívoro o el carnívoro; no puede ser más infundado que la ordenación natural del ojo para la visión; del oído para la audición; de la inteligencia para el conocimiento. Luego, si este deseo natural de felicidad no puede ser *inútil* y si no puede hallar la satisfacción en ningún bien finito, ni en la reunión de los bienes finitos, hay que reconocer con absoluta necesidad que existe un Bien puro, sin mezcla, el Bien mismo, el Soberano Bien, capaz únicamente de apaciguar esa aspiración; *de otro modo la amplitud universal de nuestra voluntad sería un absurdo psicológico,* algo radicalmente ininteligible, sin razón de ser.

Forma y fuerza de la prueba

Resúmese, pues, así, esta prueba de la existencia de Dios, soberano Bien, por el deseo de felicidad, enunciado antes del principio que es la mayor.

Un deseo natural, no basado en la imaginación o los extravíos de la razón, *no puede ser vano y quimérico,* ni tender a un bien irreal e inaccesible.

Porque, a la vez, tendería a algo y a nada, lo que es contrario al principio de finalidad: "Todo agente obra por un fin." Este principio de finalidad no tendría ningún valor metafísico cierto antes de probar la existencia de Dios. En realidad, su necesidad y su certeza metafísica igualan a las del principio de causalidad eficiente; mucho más, la eficiencia no puede concebirse sin finalidad, de lo contrario no tendría dirección determinada, no tendería a nada y nada produciría.

Por último, el principio de finalidad no es sólo cierto en las tendencias y deseos que *vemos* cristalizar, sino también en los deseos *naturales* cuya *realización no ha llegado aún a ser* una realidad; porque este principio no es una mera ley empírica, como: el calor dilata los cuerpos, sino una ley metafísica, que enuncia lo que existe y *lo que debe existir,* so pena de parar en el absurdo; la tendencia auténticamente natural, fundamentada inmediatamente en la naturaleza de una cosa, en especial en la naturaleza de nuestro espíritu, no puede ser vana y quimérica. De lo contrario, la tendencia de nuestra inteligencia al convencimiento de la verdad sería por igual engañosa, ilusoria, y nuestra inteligencia no llegaría a asegurarse de

la verdad de su juicio por reflexión sobre la naturaleza de su acto y sobre su propia naturaleza dispuesta *para conformarse a las cosas*, como dijo Santo Tomás (6). La inteligencia ve en su misma naturaleza su propia finalidad esencial (lo que es capital en epistemología), y ve también, en la naturaleza de la voluntad, la finalidad de ésta.

Pero (comienza la menor de la prueba), *cualquier hombre desea naturalmente ser feliz*, y la experiencia como la razón demuestran que la *felicidad verdadera no se encuentra en ningún bien limitado o finito*, porque al concebir nuestra inteligencia el bien universal y sin límites, la amplitud de nuestra voluntad iluminada por la inteligencia toma proporciones ilimitadas.

Además, trátase aquí no de un deseo condicionado e ineficaz, como el de la visión beatífica, apoyada en el siguiente juicio condicional: esta visión sería la bienaventuranza perfecta para mí si hay posibilidad de que yo sea elevado a ella y si Dios a ella me quiere elevar (7).

(6) *Cf. De Veritate*, q. 1, art. 9: "Veritas cognoscitur ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest *nisi cognoscatur natura principii activi*, quod est intellectus *in cujus natura est ut rebus conformetur*." Ésta es la finalidad esencial de la inteligencia.

(7) Hemos explicado por extenso este punto en otra obra: *De Revelatione*, cap. XII, edición en dos volúmenes reimpresos recientemente. Hemos demostrado, con la mayoría de los tomistas, que esta *veleidad natural* de ver a Dios *sicuti est* brinda un *vigoroso argumento de conveniencia* que demuestra la *posibilidad* de nuestra elevación sobrenatural, a la visión beatífica, pero no la demuestra rotundamente. La razón, con sus propios medios, no puede demostrar ni la existencia, ni la posibilidad de los misterios sobrenaturales *quoad substantiam* vel *essentiam*, porque son también sobrenaturales *quoad cognoscibilitatem*. Demostramos sin duda, que nadie puede probar la imposibilidad de la *visión beatífica*, pero tampoco podemos demostrar incontrovertiblemente la posibilidad con la sola razón, lo mismo que no podemos demostrar con ella la posibilidad de la gracia santificante de la luz de la gloria, de la Trinidad, de la Encarnación. *Cf.* Billuart, *De Deo Uno*, d. IV, art. 3. Lo sobrenatural *quoad substantiam vel essentiam* es sobrenatural *quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur*. Los misterios sobrenaturales se diferencian del milagro porque éste es sobrenatural *quoad modum productionis suae*. Si se demostrara la posibilidad intrínseca de la Trinidad, se demostraría su existencia, porque en el orden de las cosas necesarias la existencia sigue inmediatamente a la posibilidad.

En cuanto a la posibilidad de nuestra elevación al orden de la gracia,

Trátase de un deseo natural *innato*, fundado no en un juicio condicional, sino inmediatamente en la naturaleza misma de nuestra voluntad y en su amplitud universal. No se da el deseo natural sin bien deseable, y sin un bien de la misma amplitud de ese deseo natural.

Luego, es necesario que exista un Bien ilimitado. Bien puro, sin involucrar el no-bien o imperfección, porque en él solo se halla *realmente* el bien universal que especifica nuestra voluntad. Sin la existencia del Soberano Bien, la amplitud universal de nuestra voluntad o su hondura, que no puede llenar ningún bien finito, sería un absurdo radical, una insensatez absoluta.

Tenemos aquí una imposibilidad inscrita en la naturaleza misma de nuestra voluntad, cuyo deseo natural no sólo tiende a la idea del bien, sino hacia un *bien real* (porque el bien existe no en nuestro entendimiento, sino en las cosas), y hacia un bien real sin restricciones que tenga la misma amplitud que el deseo natural que a él tiende (8).

no se trata sólo de la posibilidad de algo *completamente contingente*, sino de algo ESENCIALMENTE SOBRENATURAL, y por lo tanto indemostrable. Por esto no podemos admitir lo escrito últimamente sobre la cuestión en el "Divus Thomas" de Piacenza, septiembre-diciembre 1930, p. 512.

Sobre el deseo natural de ver a Dios y sobre la potencia obediencial se han escrito en los tiempos próximos pasados muchos artículos en las revistas con los sentidos más opuestos. Dudamos que hayan impulsado en algo el avance de la cuestión; algunos hasta la enredan más, por desconocer el sentido del alcance de las distinciones hechas por los grandes comentadores de Santo Tomás.

Algunos de estos artículos repiten más o menos con los agustinianos del siglo XVIII Noris y Berti: la visión intuitiva de Dios es nuestro último fin natural *quoad appetitionem*, pero es nuestro último fin sobrenatural *quoad consecutionem et quoad media quibus obtinetur*.

Este modo de opinar, que se aproxima al de Bayo, pierde la noción de la distinción del orden de la naturaleza y el de la gracia, negando el principio de finalidad: todo agente obra por un fin proporcionado. De este principio se sigue, en efecto, que Dios, autor de nuestra naturaleza, no ha podido conferirnos *el deseo natural innato* de un fin al cual no nos puede llevar *ut auctor naturae*. El orden de los agentes dejaría de corresponder al orden de los fines.

Tras la lectura de estos artículos mantenemos, en la cuarta edición que acaba de salir, *De Revelatione*, t. I, cap. XII (Ferrari, Roma), lo que hemos expuesto en las precedentes.

(8) Vese que esta manera de formular la prueba apoyándola en el principio de finalidad diverge mucho de la propuesta por el P. Gredt cuando dice en la 5ª edición de sus *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*,

Con un argumento similar a éste, prueba Santo Tomás también la inmortalidad del alma (9).

Asimismo, para explicar las primeras líneas de la *Metafísica* de Aristóteles, antes de tratar de la existencia de Dios, Santo Tomás advierte: "Omnibus hominibus naturaliter desiderium inest ad sciendum... (et) naturale desiderium vanum esse non potest" (*Comm. in Met.*, l. I, lecc. 1).

vol. II, p. 194: "Si datur in voluntate humana appetitus naturalis beatitudinis, specificatus a bono infinito tamquam ab objecto suo, hoc bonum infinitum non est impossibile; atqui si bonum inifinitum non est impossibile revera existit. Ego." No rechazamos el valor del argumento, pero dista mucho del que exponemos. Además, hay que añadirle precisión. Dice exactamente SANTO TOMÁS, Iª-IIae, q. 2, art. 8: "Obiectum voluntatis est *universale bonum:* sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi *bonum universale quod non invenitur in aliquo creato,* sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam."

El objeto que especifica la voluntad debe distinguirse de su fin postrero aun natural. Este objeto especificativo no es Dios, ni el bien divino que especifica inmediatamente la caridad infusa. Es el *bien universal,* que no obstante como bien universal y real sólo se encuentra en Dios (bonum universalem in essendo et in causando), pues en cualquier otro objeto el bien es limitado. *Cf.* CAYETANO, in Iª-IIae, q. 2, art. 7: "Objectum voluntatis est bonum universale, id est non contractum ad tale vel tale bonum, sed absolute. Et si fuerit adjuncta subintellecta differentia inter bonum et verum, ex VI *Metaph.*, c. IV, lect. 4, scilicet *quod verum et falsum sunt in anima,* BONUM AUTEM IN REBUS; sequitur quod *in illa re sola* erit beatitudo nostra, quae est objectum voluntatis humanae *in qua est bonum absolute.* Ac per hoc in solo Deo est." Se pasa, con toda legitimidad, de este modo del bien universal *in praedicando* al bien universal *in essendo.*

La misma realidad (ut res est) que es Dios, es objeto del conocimiento natural *sub ratione entis et primis entis,* objeto de fe *sub ratione Dei obscure revelati,* objeto de visión beatífica *sub ratione Dei clare visi,* objeto de amor natural *sub ratione boni naturaliter cogniti,* objeto de la caridad infusa *sub ratione boni divini per supernaturalem revelationem cogniti.* Eadem est *res, ut res est,* sed non *ut objectum est*", existen objetos formales distintos.

Evítase de este modo el ontologismo que embrolla los objetos formales al confundir el ente general y el ente divino. No es ontologismo repetir con Aristóteles, Santo Tomás y Cayetano: el bien está en las cosas y el bien universal ilimitado está en Dios. *Cf.* I, q. 2, art. 1, ad 1: "Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confussione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem."

(9) I, q. 75, art. 6: "Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum *naturaliter desiderat* esse semper. *Naturale autem desiderium non potest esse inane.* Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis."

Basada en el principio de finalidad, la prueba de que hablamos debe brillar con esplendorosa luz para la inteligencia angélica. *Si se parte de la existencia de una voluntad humana especificada,* no decimos por Dios como la caridad infusa, sino *por el bien universal,* que como *universal* sólo en Dios se halla realmente, se puede probar la existencia de Dios, *ora por el camino de la causalidad eficiente* (sólo una causa eficiente absolutamente universal ha podido dar origen a esta voluntad, que necesita una causa, ya que no es su querer, ni su propio bien), *ora por el camino de la causalidad final* (si Dios, que posee solo en sí mismo la universalidad del bien no existe, la amplitud universal de la voluntad y su natural deseo, son una insensatez; luego el principio de finalidad es un ruido verbal, *flatus vocis,* y lo mismo el principio de causalidad eficiente que sin finalidad no puede concebirse. Por este derrotero llegaríamos al nominalismo absoluto).

¿No está contenida esta prueba en las palabras de Santo Tomás citadas al comenzar, Iª-IIae, q. 2, art. 8: "*Impossibile est* beatitudinem hominis esse in aliquo creato. Nihil potest quietare voluntatem hominis nisi *bonum universale, quod* non *invenitur* in aliquo creato, sed *in solo Deo,* quia omnis creatura habet bonitatem participatam"?

Nos levantamos así del efecto a la causa y a la causa final suprema. Consigna Santo Tomás, Iª, q. 2, art. 2: "*Ex quolibet effectu* potest demonstrari *propriam causam* ejus esse." Pero el deseo natural de felicidad es el efecto de la atracción del magnetismo del Soberano Bien, y del Soberano Bien verdadero, que no puede ser otro que Dios. Con no menor seguridad se sube hasta él por el camino de la finalidad que por el de eficiencia; Santo Tomás en esto es exacto, y es sorprendente que algunos escolásticos contemporáneos lo hayan olvidado (10). Es sabido, no obstante, que Aristóteles ha afirmado más explícitamente en el libro XII de la *Metafísica*, cap. 7,

(10) Hemos citado más arriba el texto capital de la Iª-IIae, q. 1, art. 4: Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae: "Per se loquendo, *impossibile est in finibus procedere in infinitum* (sicut in causis moventibus) ... Si *non esset ultimus finis, nihil appeteretur,* nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis." Y luego Iª-IIae, q. 2, art. 8, se demuestra que el último fin o la verdadera bienaventuranza no puede hallarse en ningún bien finito, sino sólo en Dios.

la atracción del Acto puro, causa final de todos los entes, que su causalidad eficiente, porque no llegó a tener una noción explícita de la creación, sobre todo de la creación soberanamente libre y no *ab aeterno*.

Viene pues a resumirse la prueba así: Un deseo natural innato no puede tender a un bien irreal.

Pero por un deseo natural innato, todo hombre desea la verdadera felicidad, que no encuentra de hecho ni puede hallarse en ningún bien limitado, ni en la reunión de estos bienes.

Luego, debe existir un Soberano Bien, sin limitaciones, al que llamamos Dios [11].

III. Lo que no exige el deseo natural de felicidad

¿Dedúcese de lo expuesto, que el deseo natural de felicidad *exige* que lleguemos a la visión inmediata de Dios, Soberano Bien?

En absoluto. La visión inmediata de la esencia divina es esencialmente sobrenatural y por tanto gratuita; ni por nuestra naturaleza, ni por la angélica requerida en absoluto.

Dícenos San Pablo en este sentido: "Ni el ojo del hombre puede ver, ni su oído oír, ni su corazón naturalmente desear las cosas que Dios prepara a los que le aman. Pero el Espíritu Santo nos las ha revelado, porque el Espíritu Santo todo lo penetra, hasta las profundidades de Dios" (I *Cor.*, II, 9).

Pero muy por debajo de la visión inmediata de la esencia divina, muy por debajo de la fe cristiana, existe el *conocimiento natural de Dios*, autor de la naturaleza, conocimiento que nos dan las pruebas de su existencia.

Y si el pecado original no hubiera debilitado nuestras fuerzas morales, este conocimiento natural de Dios nos permitiría llegar a un *amor natural eficaz de Dios, autor de la naturaleza*, de Dios, Soberano Bien, naturalmente conocido.

(11) Dice el evolucionismo panteísta: El Soberano Bien al cual tendemos, no existe todavía; es sólo la meta cada vez más elevada hacia la que camina la evolución. Pero en esta evolución ascendente sin causa creadora, sin causa ordenadora, sin fin real que atrae, *lo más surge de lo menos*, lo más perfecto nace de lo menos perfecto. Desaparece el fin supremo, el Soberano Bien verdadero, y, por consiguiente, los fines secundarios, que dan vida a la acción y al esfuerzo.

Pero en este conocimiento natural y en este amor natural y eficaz de Dios, el hombre, si hubiera sido criado en un estado puramente natural, encontraría la *verdadera felicidad;* no la bienaventuranza completamente perfecta, que es la bienaventuranza sobrenatural o la visión inmediata de Dios, pero sí *una verdadera dicha sólida y durable;* porque este amor natural de Dios, si es eficaz, orienta ciertamente nuestra vida hacia Él y nos da, en verdadero sentido, el reposo en Él, por lo menos en el orden natural, en el orden de lo que es propio de nuestra naturaleza. Así hubiera sucedido para las almas inmortales de los justos, si el hombre hubiera sido creado en un estado puramente natural. Y hemos visto que Santo Tomás, entre las pruebas de la inmortalidad del alma, anota ésta: que *todo ente inteligente*, al concebir el ente de modo absoluto, superior a cualquier límite de tiempo, desea *naturalmente existir* PARA SIEMPRE y no sólo *hic et nunc*. Este deseo natural no puede ser vano (I, q. 75, art. 6). Hubiera sido satisfecho en un estado completamente natural, por el conocimiento sólido y sin error, y por el amor natural eficaz de Dios, que se hubiera adueñado del alma inmortal de los justos.

Pero, *gratuitamente* hemos recibido mucho más: hemos recibido la gracia, germen de la gloria, y con ella la fe sobrenatural y el *amor sobrenatural* de Dios, autor no sólo de la naturaleza, sino también de la gracia.

Y así, para nosotros, los cristianos, la *prueba* de la que acabamos de hablar, *se confirma* con gran fuerza por la dicha de la paz que sentimos ya en el mundo en la unión con Dios.

Muy por encima de lo que puede entrever la razón filosófica, sin alcanzar todavía la bienaventuranza perfecta, que es la del cielo, hemos dado con la auténtica felicidad, con la medida con que amamos, sincera, eficaz y generosamente, el Bien Soberano sobre todo más que a nosotros mismos y que a cualquier criatura, en la medida con que ordenamos cada día con más honda convicción nuestra vida hacia Él.

A pesar de las tristezas, a veces abrumadoras, de la vida presente, hemos hallado la verdadera dicha o la paz, al menos en las cumbres del alma, cuando amamos a Dios por encima

de todo, pues la paz es la tranquilidad del orden, y nos sentimos entonces unidos al principio mismo de todo orden y de toda vida.

Nuestra prueba se confirma ampliamente por la experiencia íntima de la vida cristiana en la que se realizan las palabras del Señor: *"Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis, non quomodo mundus dat, ego do vobis"* (*San Juan,* cap. XIV, 27). El Salvador nos legó la paz, no por el amontonamiento de riquezas, placeres, honores, glorias y poderíos, sino por *la unión con Dios.* Y tan sólida y duradera nos la dió, que puede conservárnosla y nos la conserva, como lo predijo en medio de las persecuciones: "Beati pauperes... Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam... Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum" (*San Mateo,* V, 10). Ya el reino de los cielos les pertenece en el sentido de que, por la unión con Dios, poseen por la caridad, la vida eterna en principio, "inchoatio vitae aeternae" (IIª-IIªᵉ, q. 24, art. 3, ad 2).

Epicuro se vanagloriaba de proporcionar la felicidad con su doctrina a sus discípulos, hasta dentro del toro de Falaris, dentro del toro de bronce al rojo, donde se moría carbonizado. Jesús sólo ha podido realizar tamaña maravilla en los mártires, dándoles la paz y la felicidad en la unión con Dios, aun en medio de sus tormentos.

En la medida que se alcance esta unión con Dios, la prueba de que hemos hablado se confirma con extraordinaria fuerza por la experiencia espiritual íntima, pues Dios, por el don de sabiduría, se digna, *"Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei"* (*Rom.,* VIII, 16). Sentimos a Dios en nosotros como el principio del amor filial que él mismo nos inspira.

Tenemos aquí, ciertamente, una confirmación valiosísima, más valiosa que la prueba, pues es de orden muy superior; pero la propia prueba, basada en el principio de finalidad, tiene, como éste, su exactitud metafísica, que sobrepuja en mucho la exigida experiencia religiosa de que hablan los agnósticos, que niegan o dudan del valor ontológico y trascendente de los primeros principios racionales de contradicción, causalidad, eficiencia y finalidad.

Si se rechaza este valor metafísico de los primeros principios,

las pruebas tradicionales de la existencia de Dios se derrumban (12). Pero si se concede este valor al principio de causalidad eficiente, hay que concederlo también al principio de finalidad, porque no puede darse eficiencia, tendencia, acción, ni pasión, sin finalidad.

Si la prueba de la existencia de Dios por el deseo natural de felicidad se transforma en una pretendida intuición intelectual de Dios por el *realismo absoluto* de los ontologistas, no hay por qué caer en el extremo opuesto del *nominalismo,* que, al negar el valor ontológico y trascendente de los principios de causalidad eficiente y de finalidad, no le concede ningún alcance, a menos que se llegue a la experiencia religiosa de que hablan los modernistas. Entre estos dos errores y muy por encima de ellos se yergue *el realismo moderado* de Aristóteles, de Santo Tomás, que parte de los hechos existentes y, por medio de los principios metafísicos de causalidad eficiente y de finalidad, guía positivamente a Dios (13). Nuestra inteligencia aquí concibe primero el bien universal abstracto (*universale in praedicando*); advierte en seguida que el bien deseado no está en el entendimiento, *sub statu abstractionis,* sino en las cosas, y que el *bien real* no se encuentra ilimitado sino en Dios (*bonum universale in essendo et in causando*).

Si este Soberano Bien no existiera, la amplitud universal de nuestra voluntad y de nuestro deseo natural no tendría razón de ser y no podría existir.

(12) Hemos demostrado extensamente en: *Dieu, son existence et sa nature,* 5ª ed., pp. 108-192: el valor ontológico de las nociones primeras y de los primeros principios; y pp. 192-226: su valor trascendente y analógico, que nos ayuda a remontarnos al conocimiento de Dios.

(13) En la prueba de la existencia de Dios, Santo Tomás (I, q. 2, art. 3) anuncia primero *el hecho,* que es el punto de partida contingente, *antes que el principio* o mayor del argumento. Procede así con frecuencia en la *Suma Teológica;* muchas veces enuncia primero *la menor* y luego se remonta a *la mayor,* para llegar a la conclusión.

VI. EL REALISMO MORAL, LA FINALIDAD Y LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA

"Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei."

El realismo moral está tan trabado con el principio de finalidad como el realismo metafísico.

Entre los problemas más discutidos, a los que el principio de finalidad puede iluminar, hay que contar en moral el del uso de la probabilidad en la formación de la conciencia.

Gran número de teólogos, que desde hace tres siglos discuten sobre el valor del probabilismo, del equiprobabilismo y del probabilirismo, no parecen tener bastante en cuenta los principios que para Santo Tomás iluminan la naturaleza de la prudencia y el *carácter propio de la certeza prudencial*. Mas la conciencia recta y segura es un *acto de la prudencia* que aconseja, que juzga prácticamente y que ordena (IIª-IIªᵉ, q. 47, arts. 7 y 8).

Entre los principios que dan más luz al problema de la formación de la conciencia, hay que contar el corolario del principio de finalidad, enunciado así por Aristóteles: "Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei"; según que el hombre esté bien o mal dispuesto en su voluntad y sensibilidad, tal fin le parece o no conveniente.

Juzga prácticamente cada cual según sus disposiciones interiores. De donde la necesidad de su rectitud

Santo Tomás, al estudiar especulativamente la naturaleza íntima de la prudencia, su objeto formal, sus relaciones mutuas con otras virtudes morales, determinó de igual modo la naturaleza misma de sus actos, de la conciencia recta en particular, y pudo asimismo resolver con elevación las difíciles cuestiones del tratado de la conciencia, que, entre la mayoría

de los modernos, queda sin solución auténticamente científica.

Ésta es la primera de las dificultades: ¿Cómo podemos llegar a una *conciencia cierta*, a pesar de la ignorancia invencible de muchas circunstancias de los actos humanos, cuando se trata, por ejemplo, de los futuros contingentes, que hay que prever prudentemente para tomar las precauciones necesarias?; o también: ¿cómo puedo con certeza, determinar *hic et nunc*, aquí y ahora, en lo que me incumbe, *yo* y no tú, el *medio justo* que debo observar en materia de templanza, dulzura, humildad, fortaleza, paciencia, cuando este justo medio depende de tantas circunstancias particulares, conocidas todavía vagamente o hasta, en ocasiones, desconocidas, de mi temperamento, por ejemplo, nervioso, sanguíneo o linfático, de mi edad, de la estación, verano, invierno, de mi condición social, etc....? Para obtener esa *certeza práctica de la conciencia*, ante condiciones tan diversas, que frecuentemente son conocidas con vaguedad, ¿a qué hay que recurrir? ¿Debo sopesar las probabilidades a favor y en contra? Son desde luego, dignas de consideración; ¿pero bastará esto, aun añadiendo algunos principios reflejos más o menos ciertos: *Lex dubia non obligat. Melior est conditio possidentis?* La búsqueda de las probabilidades es a veces larga; hasta sobrepuja la capacidad de muchos y con frecuencia no se llega a nada seguro.

Santo Tomás soluciona la cuestión con más profundidad. No desprecia la consideración de las probabilidades a favor y en contra, ni la de los principios reflejos comúnmente adquiridos, pero insiste sobre todo en un *principio formal*, que apenas citan los teólogos modernos, y que, no obstante, se halla en el mismo Aristóteles (III *Ética*, cap. 4, y VI *Ética*, cap. 2); y es éste: "Verum intellectus practici *(seu prudentiae)* est conformiter se habere appetitui recto" *quia* "qualis unusquisque est *(secundum dispositionem appetitus)* talis finis videtur ei": "La verdad del entendimiento práctico (o de la prudencia) consiste en *la conformidad con el apetito recto*" es decir, con el *apetito sensitivo* rectificado por las virtudes de la templanza y fortaleza y, sobre todo, con el *apetito racional* rectificado por la virtud de la justicia y otras virtudes de la voluntad. En otras palabras, la verdad práctico-práctica consiste en la conformidad con la *intención* habitual y actualmente *recta* de la voluntad, porque, como dice el Filósofo,

"según que la voluntad de cada cual esté bien o mal dispuesta, tal fin le parecerá bueno o malo". Por ejemplo, el que es casto, aun ignorando la ciencia moral, juzga con rectitud, según la inclinación de esta virtud, lo relativo a la castidad; se le presentan como buenas y obligatorias.

Santo Tomás demuestra con gran acierto esta verdad en la Iª-IIae, q. 57, art. 5, ad 3, así como también en el tratado de la prudencia [1]. Dice en efecto (Iª-IIae, *loc. cit.)*: "Verum intellectus practici (seu practico-practici, id est prudentiae) aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI *Ethicorum*, c. 2. Nam *verum intellectus speculativi* accipitur *per conformitatem ad rem*. Et quia intellectus non potest infallibiter conformari in rebus contingentibus (praesertim futuris prudenter praevidendis) sed solum in necesariis, et ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necesaria. *Verum autem intellectus practici* (seu practico-practici, id est prudentiae) accipitur *per conformitatem ad appetitum rectum*": "La verdad del entendimiento práctico (o práctico-práctica, es decir de la prudencia), se consigue en otro sentido que la verdad del entendimiento especulativo, como dice el Filósofo en el libro VI de la *Ética*, cap. 2. Porque la verdad del *entendimiento especulativo* la constituye la *conformidad con el objeto extramental (per conformitatem ad rem)*. Y porque el entendimiento no puede conformarse de modo *infalible a objetos contingentes* (sobre todo a sucesos futuros que se necesita prever con prudencia), sino sólo a lo que es *necesario;* por la misma razón las virtudes intelectuales especulativas (la sabiduría, el hábito de los primeros principios, las distintas ciencias) no se fundan en objetos contingentes, sino sólo en

[1] IIª-IIae, q. 47, 57. Como se ha destacado, la importancia siempre actual de este tratado de la prudencia se presentaría con absoluta nitidez a los modernos, si se añadieran dos palabras al título: *de la prudencia y las virtudes anejas, en relación con la formación de la conciencia.* La prudencia, rectora de todas las virtudes morales, es tan fundamental, que ningún acto humano es bueno si no es prudente primero. Y a pesar de esto, numerosos manuales modernos de teología moral (que dan gran extensión al tratado de la conciencia) dejan en el silencio esta virtud, la principal de las virtudes cardinales. En ocasiones le dedican ocho o diez páginas, y parece como que olvidan que la conciencia recta y segura es un acto de la prudencia, cuyo objeto formal, naturaleza propia y conexión con las demás virtudes hay que determinar.

las verdades necesarias. Por lo contrario, *la verdad del entendimiento práctico* (o práctico-práctica, es decir la prudencia, distinta en esto de la ciencia moral) se forma por la *conformidad con el apetito recto* o la intención recta, *per conformitatem ad appetitum rectum.* Esto no sucedería en el orden de lo necesario, que no depende de nuestra voluntad, sino muy lejos de las cosas contingentes que dependen de nosotros, como los actos humanos."

Pueden con esto tener sobre la moralidad del acto que vamos a realizar una CERTEZA PRÁCTICA, aunque con ella coexistiera una *ignorancia invencible* o un error especulativo involuntario. Es éste el caso del fiel que, como consecuencia de un error invencible o absolutamente involuntario, creyendo tener ante sí una hostia consagrada juzga: "Debo adorar esta hostia." Este juicio es cierto prácticamente en conformidad con la intención recta, y falso especulativamente, porque no hay conformidad con la cosa misma: la hostia no ha sido realmente consagrada.

El peligro del subjetivismo se descarta si se restringe completamente al orden de las contingencias este género de certeza *per conformitatem ad appetitum rectum,* y si se recuerda que la *intención recta* de los fines morales y las diferentes virtudes posee en sí misma una rectitud inmediatamente fundada en el orden de lo *necesario* y de lo universal, *per conformitatem ad rem;* porque en la conformidad con el *objeto*, precisamente, consiste la verdad de los primeros principios morales (sindéresis) y de la ciencia moral que de ellos se deriva.

Pero esta rectitud especulativa de los principios morales y de las conclusiones necesarias y universales de la ciencia moral no puede descender o iluminar hasta el *singular contingente,* que es nuestro acto humano, y determinar en él el justo medio, por medio del apetito recto, por la rectitud de la voluntad y de la sensibilidad, rectitud establecida por las virtudes morales. Tiene esto capital importancia.

Se desprende de esto que no hay legitimidad en obrar con una conciencia *prácticamente probable;* porque lo probable puede ser *falso,* y si el juicio fuera prácticamente falso, el acto humano por él dirigido, en lugar de prudente sería imprudente.

Se desprende también, como consecuencia, que cada cual, en la formación de su conciencia, puede pasar de la probabilidad especulativa a la *certeza práctica* de la moralidad del acto que va a realizar, aun cuando ignorara los principios reflejos enumerados en las obras de teología moral. Estos principios reflejos, útiles en ocasiones para los teólogos, son desconocidos por la mayoría de los cristianos que no obstante deben formarse la conciencia y no siempre tienen tiempo de recurrir al consejo.

Aun sin recurrir a los principios reflejos, la mayoría de los cristianos pueden, con la ordinaria diligencia, posible para cada cual, formar conciencia y pasar de las probabilidades del pro y del contra a la *certeza práctica* del juicio prudencial *conforme con la intención recta.*

Con frecuencia, es cierto, los teólogos modernos, al tratar de la formación de la conciencia recta y segura, dicen de modo constructivo: "Para formar la conciencia se requiere la virtud y aun la práctica de las virtudes." Pero no llegan a decir con bastante claridad, *por qué* la virtud es de tal necesidad, y no comprenden tampoco con suficiente evidencia que este elemento de *conformidad del juicio práctico con el apetito recto* entra como elemento *formal* en la *certeza práctica* del juicio prudencial. Para determinar exactamente la necesidad de este elemento hay que recurrir al estudio metafísico de la naturaleza de la prudencia y de sus relaciones con las virtudes morales. En efecto, la prudencia presupone la rectificación *habitual* del apetito por las virtudes morales, y el juicio prudente presupone la rectificación *actual* de la intención del fin. Esta intención recta debe perseverar, para que la prudencia pueda determinar cuáles son los medios mejores para conseguir el fin apetecido, para que pueda dirigir *hic et nunc* como se necesita, los actos particulares y transitorios de las virtudes morales, determinando el *justo medio* que a cada uno conviene de acuerdo con el temperamento, la edad y las circunstancias variables hasta el infinito.

Citar la *Suma Teológica* y pasar en silencio este estudio metafísico de las virtudes, es guardar el estuche y tirar el diamante. La labor de los grandes comentaristas, por el contrario, debe procurar poner de manifiesto los magníficos diamantes

contenidos en la obra de Santo Tomás, como los críticos de arte valorizan las bellezas de un Rafael o de un Miguel Ángel. De ahí que los trabajos de un Cayetano o de un Juan de Santo Tomás principien generalmente donde se detienen los de los comentaristas superficiales, que no exceden en nada la letra. Algunas veces, estos últimos responden: "Si vis Cajetanum intelligere, lege Thomam." Pero muy pocos podrían, sin el auxilio del gran intérprete, resolver ciertas objeciones de Escoto. Es más fácil pasarlas por alto, pero con eso se conforman algunas veces en yuxtaponer conclusiones sin llegar a comprender por qué se deducen de los principios que dan a la doctrina de Santo Tomás el verdadero espíritu que anima la letra.

Cayetano se distingue en poner estos principios de relieve; se ve en particular en la cuestión que tratamos en Iª-IIæ, q. 57, art. 5; q. 58, arts. 4 y 5, y en el tratado de la prudencia, IIª-IIæ qq. 47-57. Demuestra que de la disposición buena o mala de nuestro apetito (sensibilidad y voluntad) nace una *relación de conformidad* o de no conformidad con el objeto o el fin de tal virtud, fin que desde ese momento se presenta a la inteligencia como deseable o no. Cayetano recalca esta doctrina aristotélica y tomista, advirtiendo que Escoto no la comprendió. Caso realmente extraño, Escoto, que generalmente es voluntarista, se convierte en el tratado de la prudencia en intelectualita extremado, porque coloca la prudencia en la razón como si, con el mismo derecho que la sindéresis o la ética, no diera por supuesta la rectificación del apetito. Por eso como observa Cayetano (in Iª-IIæ, q. 57, art. 5, ad 3), Escoto no puede explicar este hecho de que el *juicio orientado por la prudencia* en toda acción a realizar, es no sólo verdadero en la mayoría de los casos, sino *verdadero en todos.* Y por eso *la prudencia* sobrepuja el valor de la *opinión probable*, que no es una virtud intelectual; porque para ser virtud la virtud intelectual debe impulsar siempre la razón a la verdad; *nunca* a lo falso. *Nunca,* en efecto, puede ser el juicio prudencial *prácticamente falso:* pues por la misma razón sería imprudente o no prudente.

Siguiendo pues, su conformidad con el apetito recto, o con la recta intención, es como la prudencia llega, en medio de las

circunstancias más variables, a la certeza práctica en la dirección de los actos particulares y contingentes. De este modo es *superior a la opinión* y se hace acreedora al nombre de virtud intelectual; pero es *inferior a la sindéresis y a la ciencia moral,* que tienen como objeto los principios necesarios y universales, que no presuponen la rectificación del apetito, pero contribuyen a formarlo en el virtuoso o son sólo la advertencia en el pecado para el que no es virtuoso.

Comprendió, pues, Santo Tomás con toda su hondura, mucho mejor que Escoto y numerosos modernos, el doble axioma de la ética de Aristóteles: "según la buena o mala disposición de cada cual, determinado fin le parece bueno o malo". "La verdad del entendimiento práctico (es decir, la prudencia) estriba en la conformidad del apetito rectificado" o la recta intención.

Esta conformidad del apetito rectificado no es algo artificial, casi mecánico, como la comparación de las probabilidades en pro y en contra o como estos o aquellos principios reflejos más o menos ciertos, sino que es algo *vital y excelente;* es la misma vida virtuosa que contribuye a formar la rectitud del juicio prudencial con la condición, es claro, de presuponer el conocimiento de los primeros principios morales (sindéresis) y la diligencia ordinaria posible para cada cual, al examinar las circunstancias.

Desde el momento que este hombre es verdaderamente humilde, lo que es propio de la verdadera humildad y no de la falsa, también le es propio. Tiene un a modo de *tacto* que facilita el hallar en esta difícil materia lo que hace falta con precisión; lo que para él es, *hic et nunc,* el justo medio entre la pusilanimidad y el orgullo, tiene una *relación de conveniencia* íntima con la inclinación virtuosa que en él está sentada, con la humildad del corazón. Posee así el virtuoso este juicio por indicación o simpatía *(judicium per modum inclinationis),* a donde el silogismo universal y necesario no puede bajar, en el dominio de los contingentes individuales, siempre variables, donde hay que obrar, sin embargo, sin equivocarse, sin confundir la verdadera humildad con la falsa, la magnanimidad con el orgullo, la firmeza con la rigidez, la indulgencia con la blandura, la auténtica caridad con el liberalismo, que es la falta de vigor intelectual y moral. Se necesita para esto el tacto de la virtud y de la virtud extraordinaria, la santidad no se equivoca nunca en este caso.

Luego, el hombre virtuoso puede generalmente, en especial si está guiado por el consejo de otros, llegar a formarse una conciencia recta y segura, sin recurrir a la minuciosa comparación de probabilidades en pro y en contra y a la consideración de los principios reflejos conocidos sólo por los teólogos. Se tiene así un elemento vital, dinámico, orgánico, virtuoso; un principio de rectitud y certeza prudencial, por sobre un conocimiento empírico más o menos artificial que no aventajaría generalmente la probabilidad. Esto es lo que se puede llamar el realismo moral.

Santo Tomás determinó de este modo a la perfección el carácter específico de la certeza propia de la prudencia, como en otro lugar el de la certeza de la fe (2) y el de la certeza de la esperanza (3). Y llegó a ellos porque hizo un estudio metafísico de estas extraordinarias cuestiones; porque determinó perfectamente el objeto formal y la finalidad especial del juicio de conciencia y la relación de la prudencia de donde procede, con las demás virtudes.

El fin que se ha de alcanzar convierte, a veces, en ilícito el uso de la probabilidad

El principio de finalidad presta no menos claridad a otra dificultad que tiene contacto próximo con la precedente: *¿Por qué el uso de la probabilidad algunas veces se permite y otras no en la formación de la conciencia?* Después de la condenación del laxismo, todos los teólogos convienen en reconocer que el *uso de la probabilidad no está permitido cuando hay peligro de un mal que hay que evitar en absoluto y que es independiente de la formación de la conciencia, v. gr.,* en la administración de los sacramentos, cuando se trata de su validez, salvo el caso de grave necesidad; asimismo, si se trata de cosas necesarias para la salud, de necesidad de medios, hay

(2) *Cf.* IIa-IIae, q. 4, art. 8: "Fides est simpliciter certior quam virtutes intellectuales, scilicet quam sapientia, intellectus et scientia."

(3) *Cf.* IIa-IIae, q. 18, art. 4: "Certitudo... *essentialiter* quidem invenitur in vi cognoscitiva; participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur *infallibiliter* ad finem suum."

que escoger la parte más segura, *tutior pars eligenda est*, no se puede seguir una probabilidad que sea contraria a ella; asimismo también, si se trata del derecho seguro de un tercero, o de un grave peligro de menoscabo espiritual o temporal, que hay que evitar por completo para sí o para otros. En todos estos casos recurrir a alguna probabilidad a favor de la libertad es ilícito. En los otros casos por el contrario, está permitido el probabilismo, el equiprobabilismo o el probabiliorismo.

Sería muy útil, en realidad, unir de nuevo a un principio superior esta doctrina común de los teólogos católicos. Para ello hay que considerar cuál es, en estos opuestos casos, el *fin que se quiere conseguir*. Como lo demuestra perfectamente el P. Beaudouin, O. P., en su tratado *De Conscientia* (pp. 84-87), donde concilia las doctrinas de Santo Tomás y San Alfonso, esta unión con el principio superior puede conseguirse por la distinción de Santo Tomás entre el *medium rationis tantum* y el *medium rei*, distinción que el Santo Doctor explana en el tratado de las virtudes en general (Iª-IIªᵉ, q. 60, art. 2; q. 64, art. 2), y en el de la prudencia (IIª-IIªᵉ, q. 47, art. 7). Aristóteles ya lo había dicho: el medio justo de la justicia es el *medium rei* o sea, la medida justa o el justiprecio establecido de acuerdo al valor de la *cosa misma* que se compra, mientras que el justo medio de la templanza (por ejemplo, la cantidad de comida a tomar) o de la fortaleza y de las virtudes anexas, es el "*medium rationis tantum, non rei*", esto es, la justa medida constituída de acuerdo con *las disposiciones interiores del sujeto* que obra, disposiciones variables según la edad, el temperamento y las circunstancias (*cf. Eth. a Nic.*, II, 5).

Se ve con toda facilidad por lo dicho que el uso de la probabilidad es *ilícito* cuando la medida de la acción a realizar es el *medium rei*, es decir, el justo medio establecido de acuerdo con *la cosa exterior* que hay que ejecutar sin falta o evitar, sea cual fuere nuestra edad, nuestro temperamento o las circunstancias que nos rodeen. Así se procede en materia de justicia, aun para las ventas y las compras, e igualmente cuando se trata de la validez de los sacramentos que se van a administrar y siempre cuando hay peligro de un mal que hay que evitar absolutamente y que es *independiente* de la formación de la conciencia. *El fin que se quiere obtener excluye en este caso el uso de la probabilidad.*

Por el contrario, el uso de la probabilidad es *lícito* cuando la medida de la acción a ejecutar es el *medium rationis tantum*, esto es, el justo medio constituído, no de acuerdo a la cosa exterior que se ha de realizar o evitar, sino de acuerdo con las disposiciones interiores del sujeto que obra, como en materia de templanza, fortaleza y las virtudes anejas. Cuando, en efecto, el justo medio de la acción misma es sólo un "*medium rationis*", la razón práctica misma o la prudencia debe *determinar* por sí misma el medio, de acuerdo a las probabilidades de que se trate, y según su conformidad con el apetito rectificado; mientras que en el otro caso, o sea, cuando el justo medio de la acción está en un "*medium rei*", la prudencia debe sólo *dirigir la ejecución* del acto determinada ya la medida de ésta por su relación a una cosa exterior o por un derecho de la otra parte; y entonces la prudencia no puede responder a una obligación cierta con una satisfacción dudosa o solamente probable, sino que debe dar como cierto lo que es cierto por sí mismo.

Y asimismo esta otra dificultad de recurrir ya lícita, ya ilícitamente a las probabilidades, se resuelve por los principios de Santo Tomás sobre la naturaleza de los actos humanos y de las virtudes, en especial por la consideración del fin que se ha de obtener y del justo medio que se debe observar.

¿Qué concluímos? En el dominio moral no se debe dejar a un lado la especulación abstracta para determinar inmediatamente lo que hay que hacer en un caso concreto. Sería desconocer los principios universales y necesarios, que son la regla de las acciones particulares y contingentes. Hasta en la ciencia moral es necesario, en primer término, elevarse a la luz de las definiciones nominales por la abstracción, de los hechos concretos a las *definiciones reales* y a los *principios* universales y necesarios, como lo hace el entendimiento especulativo; y en segundo término, hay que *descender*, como lo hace el entendimiento práctico-práctico o la prudencia, de los principios abstractos, universales y necesarios, a los actos concretos, particulares y contingentes, para dirigirlos rectamente hacia el fin propio de las virtudes y hacia el último fin. De otro modo, casi toda la teología moral se reduciría a su aplicación inferior, es decir, a la casuística; mucho más, la casuística misma

se reduciría a nada, puesto que no podría aplicar los principios a la práctica concreta, más que cuando esos principios de la moralidad sean de antemano conocidos por sí mismos.

Por eso, aunque el estudio metafísico de los principios de moralidad parezca a primera vista inútil a muchos, es en realidad utilísimo; *aun más que útil supraútil,* es decir, honesto o bueno en sí mismo. Si se repite con Aristóteles "que la metafísica es inútil" hay que decirlo en el sentido de que está, no por debajo sino por encima de lo útil, como *lo honesto,* que es bueno en sí mismo, independiente de cualquier consecuencia deleitable o útil.

Ésta es la teología moral concebida por Santo Tomás; no es específicamente distinta de la dogmática; tiene un carácter netamente metafísico dentro del orden sobrenatural; y si en realidad conserva la altura, entonces proceden de ella no sólo la *casuística,* sino también, en concepto de superiores aplicaciones, la *ascética* y la *mística,* esta última entreabriendo la puerta a la contemplación de los misterios de la salvación. De este modo se cierra el círculo de la sagrada teología, que procede de la fe a los misterios sobrenaturales para dirigir en seguida el entendimiento humano hacia la contemplación de esos misterios, contemplación que es en la tierra, con la caridad, la disposición normal para la visión del cielo.

Sobre todo en la teología moral así concebida es donde se comprende todo el realismo del principio de finalidad, y de este corolario: *"qualis unusquisque est talis finis videtur ei conveniens";* según que nuestra voluntad y nuestra sensibilidad estén bien o mal dispuestas, el fin postrero cierto se nos presenta o no como soberanamente concebible. Este principio explica no sólo la certeza del juicio prudencial o de conciencia; explica también el del *don de sabiduría* que nos hace juzgar las cosas divinas según la connaturalidad o simpatía basadas en el amor de Dios; el que ama a Dios con todas sus fuerzas se siente arrastrado, con más y más ímpetu a juzgar que Dios es verdaderamente para él el Soberano Bien. *Cf.* Santo Tomás, IIª-IIªᵉ, q. 45, art. 2: "Rectum judicium habere de rebus divinis *secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas,* pertinet ad sapientiam secundum quod est donum Spiritus Sancti."

VII. EL REALISMO Y EL CONOCIMIENTO DE LO SOBRENATURAL

El realismo metafísico y el realismo moral están íntimamente trabados, como hemos visto, con el principio de finalidad; lo mismo sucede con el realismo, que puede llamarse sobrenatural, que consiste en el conocimiento de lo sobrenatural y de sus diversos formas.

Si existe un problema discutido en apologética, al que el principio de finalidad pueda prestar verdadera luz, es éste: el de las relaciones de la gracia, de la fe y del milagro que confirma la revelación.

¿Puede conocerse naturalmente el milagro? Si la contestación es afirmativa, ¿para qué conocimiento es absolutamente necesaria la luz sobrenatural de la fe infusa? ¿Cómo se realiza el tránsito del más elevado conocimiento natural al del orden de la gracia?

Es este problema un caso particular de la misteriosa transición de un orden de realidad a otro, y al tener que remontarse del reino de la materia bruta al de la vida vegetativa y después al de los sentidos y pasiones y por último al de la inteligencia y de la voluntad, nuestra razón choca con el misterio: la admirable unión de dos cosas, cuya íntima armonía no alcanza la unión del alma y del cuerpo, de la imaginación y el entendimiento, de lo físico y lo moral. Por una parte, en efecto, vemos cierta continuidad en la naturaleza, *"natura non facit saltum";* la cima de un orden inferior toca en cierto sentido el grado ínfimo del orden inmediato superior: *"supremum infimi attingit infimum supremi";* por este motivo se ha llegado a creer que la esponja es una planta. Por otra parte, no obstante, nuestra razón, cuando pretende *definir* metódica y filosóficamente las diversas clases de entes, tiene que admitir una diferencia, no sólo accidental, sino también esencial, y no sólo específica, sino también genérica, entre los

reinos mineral, vegetal y animal; con mayor razón existe un abismo, una distancia infinitamente mayor, entre los sentidos exteriores e interiores, que conocen lo individual, lo singular sensible por sus cualidades, y la inteligencia humana, que alcanza lo universal, la esencia de las cosas sensibles, su razón de ser, y de aquí se eleva al conocimiento natural de Dios.

La armonía o unión de estos órdenes tan hondamente distintos queda siempre para nosotros, en lo que tiene de íntimo, en el misterio. Y los que pretenden suprimir el misterio, o reducen lo superior a lo inferior, como obran los materialistas y los mecanicistas, o quieren ver en el inferior una proyección o atenuación del superior, que es donde va a parar el idealismo subjetivo u objetivo. Por soslayar el misterio, caen en la contradicción de estas posiciones extremas. Evidentemente, la verdad está entre los dos, no como la medianía está entre el bien y el mal, sino como la perfección se levanta por encima de los vicios, contrarios entre sí por exceso o por defecto. La verdad filosófica no es el medio obtenido por la supresión de las ideas, como lo intenta con frecuencia el eclecticismo o el oportunismo, sino el punto culminante, la cima, que se impone a las divagaciones y a las perpetuas fluctuaciones del error. Y aun éstas, por extravagantes que sean, pueden, como lo vió Aristóteles, ayudarnos a destruir la verdad; algo así como los extremos de la base de un triángulo facilitan la determinación del vértice. Las verdades parciales contenidas en los errores opuestos entre sí, convergen, en efecto, en el vértice. Basta meditar la *Metafísica* y la *Física* de Aristóteles, para ver que su doctrina se fué formando de este modo. De donde surgen dos interpretaciones del aristotelismo y también del tomismo: la que los acerca al medio inferior, a la *media via,* que satisface a los eclécticos, y la que los emplaza en su sitio, por sobre el mecanicismo y el dinamismo, el empirismo y el idealismo, el panteísmo y el dualismo y demás divagaciones del error (1).

(1) Para los tomistas de tradición, en esto se distingue su posición expresada en las 24 tesis propuestas por la Santa Congregación de Estudios en el Papado de Pío X, es la *media via* seguida por los que se apartan de estas tesis. A juicio de los primeros, esta *media via* corre, no entre dos tendencias que se deben evitar, sino fluctuando entre la verdadera doctrina de Santo Tomás, y los errores condenados por la Iglesia. El M. R. P. LEDOCHOWSKI, S. J., lo reconoce en cierto sentido en su carta *De Doctrina S. Thomae magis*

Lo mismo acontece en teología, en especial al tratarse de explicar el tránsito de nuestro conocimiento natural más elevado al conocimiento esencialmente sobrenatural de la fe infusa.

La distancia entre estos dos órdenes es en absoluto infinita. Acostumbramos olvidarlo; la fe infusa, por su elevación sobrepuja de tal modo toda demostración racional (filosófica o apologética) y hasta la intuición natural de los ángeles, que está más alejada de estos conocimientos inferiores que de la visión beatífica.

Es del mismo *orden esencialmente sobrenatural* que la visión beatífica de los bienaventurados en el cielo y que el conocimiento que Dios posee de su vida íntima. "*Fides est sperandarum substantia rerum* (2)." La fe infusa, don de Dios, es infinitamente superior a la más encumbrada filosofía y aun a la teología que de aquélla procede en la deducción de sus conclusiones. Lo que permite decir a San Pablo: "Si un ángel, bajado del cielo, os anunciara un evangelio distinto del que os he anunciado, sea anatema (3)."

Tras esto, cuando se pretende ver cómo el conocimiento *racional* de la credibilidad de los misterios nos predispone *al acto esencialmente sobrenatural de la fe,* no nos debe extrañar encontrar oscuridades análogas a los enigmas filosóficos. Y como de costumbre, encontramos aquí dos explicaciones erróneas y heréticas, radicalmente contrarias entre sí: por un lado

magisque in Societate fovenda, p. 44: "Haec tamen minime dicta velim contra eos qui Doctorem Angelicum strictissimo modo sibi sequendum esse putant, cum persuasum nobis sit hoc quoque propositum Ecclesiae esse utilissimum. At haec regula non est communis; Societatem autem magis communi modo sese accomodare, certis tamen praeceptis accuratius circumscripto, ac proinde media quadam via incedere ex hucusque disputatis apparet." Ya antes, p. 32, el P. Ledochowski decía, tras de exponer el estatuto formal por el que la Compañía de Jesús está ligada a Santo Tomás: "Ex iis quae supra exposita sunt elucet non eadem nos qua ceteros uti libertate sequendi quamlibet in Eclesia receptam scholam."

El señor J. Rivière advierte sobre esto: "Acercando estos dos pasajes complementarios se consigue un esquema de las principales tendencias teológicas aceptadas por la Iglesia, entre las cuales la Compañía ocupa *el justo medio.* Si el lenguaje parlamentario no fuera en este lugar profano se podría hablar de una derecha, de una izquierda y de un centro." ("Revue du Clergé français", 1º de julio de 1918, p. 61: *Santo Tomás y las Escuelas Católicas.)*

(2) *Hebreos,* 11, 1. Véase comentario de Santo Tomás sobre este texto de la Epístola a los Hebreos.

(3) *Gálatas,* 1, 9.

el *naturalismo* pelagiano o semipelagiano, que desconoce la necesidad de la gracia y la sobrenaturalidad de la fe o del *initium fidei;* por otro lado, el *seudonaturalismo* de los primeros protestantes, de los fideístas y de los jansenistas, que debilitan las fuerzas y los derechos de la razón.

Al tratar de evitar estas tesis extremas condenadas, algunos teólogos no parecen remontarse lo suficiente por encima de ellas y aparentan ceder en más o menos, ora a una, ora a la otra de las dos tentaciones: o se inclinan a reducir el acto sobrenatural de la fe a un conocimiento racional discursivo (del Evangelio y de los milagros), conocimiento revestido de una *modalidad sobrenatural* que recuerda la lámina de oro sobrepuesta al cobre para chaparlo, o se inclinan, por el contrario, a reducir el conocimiento racional de la credibilidad al acto sobrenatural de la fe, y recuerdan en algunos aspectos los errores del fideísmo.

Estas dos tendencias opuestas se concretan en dos teorías.

La primera enseña que la luz infusa de la fe no es necesaria para conocer el *motivo formal* de esta virtud teologal y abrazarlo; la razón con su propio esfuerzo puede conseguirlo. La gracia no es necesaria para producir la substancia misma del acto de fe, sino sólo para creer de un *modo sobrenatural* necesario para la salvación, *ut oportet ad salutem.* Esta teoría, vamos a verlo, es la de Molina y gran número de teólogos jesuítas. Desde varios siglos sostienen los tomistas que compromete la sobrenaturalidad *esencial* de la fe infusa, cuya elevación, decimos, aproxima más a la visión beatífica que al conocimiento natural de los ángeles.

Una teoría radicalmente contraria a ésta surgió en el mismo seno de la Compañía de Jesús, que, al calor del amplio eclecticismo de que hace gala, patrocinado por los PP. Pedro Rousselot (4) y José Huby (5) ha sido renovada en un trabajo escrito por un joven filósofo italiano. Según estos últimos, la luz de la gracia no sólo es necesaria para producir la substancia misma del acto de la fe teologal y alcanzar su objeto formal, sino que sin ella no se llega a discernir el milagro

(4) "Recherches de Science religieuse", 1910, nos 3 y 5; 1913, nº 1, *Les yeux de la foi.*
(5) "Recherches...", enero de 1918, pp. 37-77.

con seguridad: "la luz de la gracia es necesaria para conocer el milagro (6)". Nos podemos preguntar si esta tesis no disminuye en demasía las fuerzas de la razón; no compromete la evidencia racional de la credibilidad, la fuerza probatoria del milagro y si, por otra parte, da una idea bastante elevada de la sobrenaturalidad esencial de la fe.

Naturalmente que cada una de estas dos teorías contrarias se apropian a Santo Tomás, pero al leer las citas, se ve cómo han sido seleccionadas: se consultó al Maestro, mas sin estudiar sus artículos uno por uno y sin considerar bastante la subordinación de los primeros principios en que se apoya.

En éste, como en todos los grandes problemas, el tomismo se sitúa entre dos extremos, sin oscilar del uno al otro, y elevándose por encima de ellos con visión más levantada, más metafísica y teológica de los principios y una comprensión más penetrante de los hechos. Desde este punto cimero se ve que los sistemas contrarios y opuestos entre sí son, generalmente, verdaderos en lo que afirman y falsos en lo que niegan, como observó Leibnitz. Santo Tomás busca la armonía, no "en la supresión de las ideas y el olvido de lo que separa", sino llegando hasta el fin de lo que hay de verdad en los sistemas opuestos, "hasta la cumbre de las ideas propias y de las de otro (7)", y demostrando un principio superior, desconocido por igual por los adversarios en lucha. Santo Tomás lo ve todo desde una elevada cumbre en lugar de verlo superficialmente y a ras de un mismo nivel, y así, con su profundidad, capta la admirable armonía de los órdenes más diversos.

Las dos teorías opuestas se originan, a nuestro entender, en un igual desconocimiento de la profunda distinción que existe entre la *sobrenaturalidad de los misterios y de la gracia invisible,* y la *del milagro sensible.* Se separan según admitan o no la cognoscibilidad *natural* de lo sobrenatural de los hechos sensibles milagrosos; pero ninguna de ellas posee una idea bastante elevada del *sobrenatural superior,* íntimo e invisible, de la gracia y del objeto de la fe.

(6) P. J. Huby, *art. cit.*, p. 55.
(7) Hemos tomado la expresión de una de las más hermosas páginas de L. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie,* 456 y sgs. (versión castellana por la Sección Teológica de la Academia San Agustín, Seminario Metro-

Esto es lo que pretendemos dar a conocer al examinar sucesivamente las dos teorías opuestas y sus relaciones con la doctrina de Santo Tomás. No hubiéramos escrito otra vez sobre esto, si no nos viéramos arrastrados por los sustentadores de las dos tesis contrarias, quienes, caso extraño, se arrojan, en especial contra quien trate de conciliarlos considerando las cosas con mayor elevación.

Y puesto que las críticas que se nos han dirigido, nacen del hecho que se aislan nuestras conclusiones del principio que las mantiene, lo que las convierte, por lo menos, en raras, nos sentimos obligados a insistir en este principio. Lo haremos con la mayor tranquilidad, eludiendo todo lo personal; hasta quisiéramos poder hablar, sin nombrarlos, de los autores actuales a los que contestamos, como hablaban los Maestros de la Edad Media: "aliqui dicunt... alii vero tenent...", pero con esto la discusión mermaría en claridad.

I TEORÍA: *La gracia de la fe no es absolutamente necesaria para adherirse al motivo formal de esta virtud teologal*

Nos detenemos poco en esta primera teoría que hemos estudiado extensamente en un trabajo en latín, al cual remitiremos en el transcurso de este capítulo (8).

Ésta es la tesis de Escoto, Durando, de los nominalistas, de Molina, Ripalda, Coninck, Lugo y varios teólogos contemporáneos: Billot, Lahouse, Mendive, Palmieri, Schiffini, como lo observa el M. R. P. Ledochowski, General de la Compañía de Jesús (†), en su carta sobre la doctrina de Santo Tomás. Esta carta no presenta, por otra parte, esta doctrina como conforme a la de Santo Tomás, sino antes bien como una innovación de Molina, primero muy combatida, y luego admitida por muchos (9).

politano de Santa Fe, Edit. Castellví, 1947); están hechas a la medida de Santo Tomás mejor que a las de otro pensador cualquiera.

(8) *De Revelatione*, 2 vols. en 8º, Gabalda, París; Ferrari, Roma, 3ª ed., 1931, y "Revue Thomiste", enero de 1914, pp. 17-39: *La surnaturalité de la foi.*

(9) P. LEDOCHOWSKI, S. J., *epist. cit.*, pp. 40 sgs.: "Namque facile contingere potest in quaestionibus controversis, praesertim in speculativis, utramque sententiam esse tutam vel aeque probabilem; imo accidit quandoque, ut ea quae primum minus placere visa esset, postea communis evaserit et approbata fuerit... Idem evenit in eo doctrinae capite, ex quo alia non

Según esta tesis, la inteligencia natural del hombre, y con mayor razón, la del demonio, pudiendo por su propio esfuerzo conocer que Dios es la Verdad misma y que ha confirmado con signos visibles la revelación encerrada en el Evangelio, puede también *sin la gracia* creer en los misterios revelados y creer por el mismo formal motivo que la fe infusa.

La fe adquirida (llamada natural porque no procede de una luz interior sobrenatural, de un *habitus* infuso), tendría así idéntico motivo formal que la fe teologal.

Extensamente hemos demostrado (10) que esta tesis es contraria a la doctrina de Santo Tomás según la cual las virtudes y los actos están especificados por su objeto formal: "species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti: qua sublata species habitus remanere non potest." Santo Tomás lo demuestra (IIª-IIªᵉ, q. 5, art. 3), a propósito del herético formal, que no puede negar con pertinacia un solo dogma, sin rechazar el motivo formal de la fe, y por consiguiente no puede creer por ese motivo en los otros dogmas, aun cuando sostuviera que están en el Evangelio revelados por Dios soberanamente veraz, y confirmados por los milagros. El motivo formal de la fe no es, en efecto, el milagro visible ni la verdad filosófica de la infalibilidad y de la veracidad absoluta de Dios, autor de la naturaleza y del milagro. Este motivo es la revelación de Dios autor de la gracia, revelación propuesta por la Iglesia, infalible: "Formale objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima" (IIª-IIªᵉ, q. 3, art. 3). También la fe de los fieles es sobre-

pauca pendent, quod est *de identitate objecti formalis in actibus naturalibus et supernaturalibus*, Sententia enim nunc longe communior docet actus supernaturales non differre necessario a naturalibus ex objecto formali, eamque tenent PP. Lugo, Ripalda, Wirceburgenses, Emmus. Cardinalis Billot, Lahousse, Mendive, Palmieri, Schiffini. Quae tamen doctrina ex illis est, quas in Molinae *Concordia* haud pauci dammandas dicebant." Advertimos, no obstante, que si el Cardenal Billot, en esta tesis, sigue a Escoto, al nominalista Gabriel, a Durando, Molina y Lugo, como lo manifiesta con toda claridad *(De Virtutibus infusis*, 1905, pp. 71-74), no obstante se separa de Lugo distinguiendo la *fe científica* o discursiva que como la de los demonios se apoya ante todo en la evidencia de los milagros y la *fe de autoridad* que se apoya en la autoridad de Dios revelador *(cf. De Virtutibus infusis*, pp. 291 y sgs.).

(10) *De Revelatione*, I, pp. 469-481 y 498-514.

natural por esencia, y no por una modalidad superpuesta: "cum homo assentiendo his quae sunt fidei elevetur supra naturam suam, oportet, quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus" (II^a-II^{ae}, q. 6, art. 1).

No hay, pues, que extrañar que los tomistas, desde Capreolo hasta hoy, hayan rechazado la tesis de Escoto, de los nominalistas y de Molina. La crítica que hacen de esta tesis se conserva siempre igual en el fondo; se distingue sólo en la forma, como lo hemos demostrado al citar los textos de los grandes comentaristas de Santo Tomás (11).

Lemos, en particular, decía en substancia a la Congregación *De Auxiliis:* "Esta teoría derriba la filosofía al negar el principio de la especificación de los hábitos y de los actos por el objeto formal, y la teología al reducir la fe, la esperanza y la caridad a un *sobrenatural chapeado* (12)." Esta crítica la hizo recientemente y en los mismos términos el P. Rousselot, S. J. (13), que no necesitó leerla en Lemos.

Mucho más, Suárez está casi conteste con los tomistas en esto y se separa de Molina. Llega a decir con Lemos: "Sostener que la gracia es sólo necesaria para que el acto de la fe sea más perfecto en su entidad, pero no por causa del objeto formal del acto, es acercarse mucho a Pelagio que decía que la gracia es sólo necesaria para creer más fácilmente. Y esto parece un escape inventado para no contradecir los textos de los concilios (14)." De hecho, al seguir esta dirección parece que se toma el camino del pelagianismo como contrario del fideísmo. Añade Suárez: "Es también derrocar el principio de la distinción de las facultades, de los hábitos y de los actos por su objeto formal, y toda la filosofía que se apoya en este principio" *(Ibídem)*.

Gran satisfacción sentimos al ver que el P. J. Huby, S. J., escribe, siguiendo, al P. Rousselot: "El principio que todo lo

(11) *De Revelatione,* I, pp. 481-498.

(12) *Cf.* SERRY, *Historia Congregationum de Auxiliis,* l. III, c. 35 y 36, y LEMOS, *Panoplia gratiae,* l. IV, nos 24 y 25; hemos traído estos textos de Lemos en *De Revelatione,* I, 491 sgs.

(13) P. ROUSSELOT, "Recherches de sciencie religieuse", 1913, nº 1, p. 33: *De la notion de foi naturelle.*

(14) SUÁREZ, *De Gratia,* l. II, c. XI, nos 11-13, 17, 21, 23. Textos ya citados en *De Revelatione,* I, p. 491 sgs.

domina es el de la especificación de las facultades por su objeto formal; species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest (II^a-II^{ae}, q. 5, art. 3). Cuando se trata del conocimiento esto viene a concluir que debe existir cierta «connaturalidad», cierta correspondencia de naturaleza entre el sujeto y el objeto, entre la facultad cognoscitiva y el objeto conocido... Y (en la fe) este principio sobrenatural no es una mera moción y elevación de la voluntad; supone elevación y sobrenaturalización de la inteligencia, es «lumen quoddam... divinitus menti humanae infusum» *(In Boetium de Trinitate,* q. 3, art. 1, ad 4) (15)."

Tras de insistir después de muchos años sobre la extensión de este principio, con mucha alegría vemos que el P. Hulby y otros varios reconocen su verdad e importancia; pero entremos en la nueva teoría que creen deducir de él.

II TEORÍA: *La luz de la gracia es absolutamente necesaria no sólo para adherirse al motivo formal de la fe infusa, sino también para discernir el milagro*

He aquí cómo el P. Huby, siguiendo en esto al P. Rousselot, exponía en 1918 esta tesis que ha sido adoptada por otros después.

"Los teólogos tomistas —salvo el cardenal Billot— concuerdan generalmente entre sí y con Suárez sobre este principio (de la especificación de los *hábitos* y de los actos por su objeto formal), pero hay que preguntarse si han deducido todas las consecuencias. Hay una que no ha sido explícitamente expuesta por los teólogos o los apologistas modernos; o que por lo menos si algunos pretenden haberla entrevisto o captado, no veo que nadie la haya desarrollado explícitamente. Resúmese en esta sencilla proposición: *La tesis de la especificación de la facultad por su objeto formal debe aplicarse no sólo al conocimiento de los artículos de fe propiamente dichos, sino a la percepción de las mismas señales de credibilidad.* Éstas son señales sobrenaturales o, como dice Santo Tomás, efectos sobrenaturales; requieren, pues, para ser conocidas *en su razón formal de ser sobrenatural,* una facultad co-

(15) "Recherches...", enero de 1918, p. 54.

rrespondiente, «acordada», del mismo orden, es decir, una facultad sobrenatural; si se considera la más luminosa de estas señales, el milagro, se dirá que *la luz de la gracia es necesaria para conocer el milagro.* La proposición puede extrañar; pero es *la consecuencia lógica de la tesis enunciada antes,* y esperamos demostrarlo en perfecta consonancia con las indicaciones suministradas por Santo Tomás sobre la psicología de la fe [16]."

¿No es exagerar la extensión del principio tomista, decimos nosotros, aplicarlo al milagro y, por consiguiente, disminuir su comprensión, elevación y por último acercarse inconscientemente a la tesis nihilista que se quiere combatir? [17].

Admitimos, por cierto con agrado, que la luz de la gracia *ayuda ordinariamente,* a los que se convierten a discernir las señales de la revelación y su fuerza probatoria [18], y que la apologética debe construirse *sub directione fidei* [19]. Llegamos hasta decir que esta luz de la gracia *es a veces necesaria* para arribar a un *juicio de credibilidad* cierto, ora por el motivo de una presentación insuficiente de los motivos de credibilidad, ora por el motivo de los prejuicios y otras defectuosas disposiciones del que las examina [20]. También decimos, apartándonos de Molina, que una moción divina intrínsecamente eficaz de orden natural (llamada gracia en sentido lato e impropio), es necesaria para la realización de todo acto bueno natural. Añadimos por fin, que el *último juicio* práctico-práctico de *credentidad* es sobrenatural *quoad substantiam* y no puede *nunca* realizarse sin la gracia propiamente dicha; se formula así: los misterios del Evangelio confirmados por los milagros no sólo son razonablemente creíbles, sino que es de obligación y bueno para mí *hic et nunc* creerlos. Este juicio de credentidad (con el cual tanto el P. Huby como el P. Rousselot quieren identificar el de credibilidad) reglamenta inmediatamente el *pius credulitatis affectus* de que habla el concilio de Orange (Denzinger, nº 178),

(16) *Art. cit.*, pp. 54, 55. El subrayado no está en el texto.
(17) Lo veremos al fin de este capítulo, al tratar de la fe del demonio.
(18) *De Revelatione,* I, pp. 523-527, 535 y sgs., 548.
(19) *De Revelatione,* I, p. 43.
(20) *De Revelatione,* I, p. 535, nota 1. En este caso el juicio es sobrenatural *quoad modum tantum.*

y es sobrenatural como él. Nos hemos extendido sobre el particular en la obra que citamos [21], y el P. Gardeil lo ha hecho con muchísimo cuidado en la segunda edición de su libro *La Crédibilité et l'Apologétique,* pp. 11-32, al hablar de la intención de la fe. Explicamos así fácilmente los hechos de las conversiones sobre los que insiste esta segunda teoría.

Pero sostener que la gracia *es necesaria* para conocer el milagro, es una "proposición que sorprende", como se confiesa. Y para nosotros, la sorpresa se mantiene cuando comparamos esta tesis con la doctrina de la Escritura y de la Iglesia, con el sentir común de los teólogos, con el de Santo Tomás y su escuela; y mucho más con el principio que se invoca para cimentar la nueva teoría.

Muchas cuestiones parecen quedar sin contestación satisfactoria.

Según esta tesis, los fariseos, por el hecho de resistir a la luz interior de la gracia, eran incapaces, no sólo de conocer que Jesús era el hijo de Dios [22], sino hasta de discernir el origen de sus milagros más esplendorosos. ¿Cómo entonces dijo el Señor: "Si no hubiese hecho entre ellos obras que ninguno otro ha hecho, no tendrían pecado: mas ahora no tienen excusa de pecado; el que me aborrece, aborrece también a mi Padre" *(Joan.,* XV, 24)? Los príncipes de los sacerdotes que "deliberaron sobre la muerte de Lázaro" para que no hablara más de su resurrección, ¿dudaban del origen divino de ésta? Tras el largo interrogatorio hecho al ciego de nacimiento después de su curación milagrosa, ¿podrían los fariseos dudar aún de que aquélla era obra de Dios?

(21) *De Revelatione,* I, pp. 540 y sgs.
(22) Su ceguera en este punto se explica, y, en este sentido, decía San Pedro: "Habéis matado al Autor de la vida, que Dios ha resucitado de entre los muertos... Sé que habéis obrado, hermanos, por ignorancia, así como vuestros jueces... Arrepentíos, pues, y convertíos." *(Act.,* III, 15-17.)

La ignorancia de que habla San Pedro no es por cierto de las que quitan la culpabilidad; quiere decir que al cometer el crimen del deicidio, los judíos no se dieron cuenta de la enormidad. En este sentido decía el Señor: "Padre, perdónalos; no saben lo que hacen." Palabras que no anulan las que vamos a citar.

(*Joan.*, IX). ¿Qué leemos en los *Hechos de los Apóstoles*, IV, 16, sobre los miembros del Sanedrín que se pusieron a deliberar después de un milagro de San Pedro? "¿Qué haremos a estos hombres?, dijeron; porque han hecho un milagro notorio a cuantos moran en Jerusalén: patente es, y no lo podemos negar. Todavía para que no se divulgue más en el pueblo, amenacémosles que en adelante no hablen más a hombre alguno en este nombre." Por fin ¿es necesario recordar que el pecado contra el Espíritu Santo, cometido por los fariseos, llegaba a atribuir a los demonios los milagros que *patentemente*, aun para ellos, eran de Dios?

Si la luz de la gracia es necesaria en absoluto para discernir el milagro con seguridad, ¿por qué dice el Concilio Vaticano al hablar de los milagros: "cum Dei omnipotentiam *luculenter* commonstrent divinae revelationis *signa* sunt *certissima* et omnium *intelligentiae accommodata*" (Denzinger, nº 1.790); "Si quis dixerit miracula *certo cognosci* numquam posse nec iis divinam religionis christianae originem *rite probari:* a. s." (Denzinger, nº 1.813)? Si ninguna inteligencia, ni aun la del demonio, puede con sus fuerzas naturales discernir con certeza los milagros, ¿por qué éstos son llamados "señales certísimas *apropiadas a la inteligencia de todos*"? El juramento antimodernista dice también, "*maxime accommodata*". ¿Y a qué se reduce una *prueba verdadera (rite probari)* del origen divino de la religión cristiana cuya fuerza probatoria fuera inaccesible para la inteligencia natural de los mayores filósofos y teólogos y aun para la inteligencia de los ángeles?

¿Por qué las Anotaciones al esquema prosinodal del Concilio Vaticano ([23]) traen: "Neque desunt alii, qui doceant, facta illa supernaturalia (miracula) non posse intelligi tamquam motiva credibilitatis, nisi fides jam praesupponatur, et propterea ipsum factum revelationis homini, qui fidem nondum suscepit, *demonstrari* non posse, ac proinde *certam persuasionem de veritate facti revelationis seu de revelationis existencia non posse praecedere ad susceptionem fidei christianae;* sed absque hujusmodi persuasione per divinam gratiam produci fidem ita, ut haec sit spontaneus et immediatus actus rationis. Ceterum S. Sedes jam saepius necesse habuit hujusmodi errores

([23]) *Cf.* VACANT, *Études sur le Concile du Vatican.* Documentos, t. I, p. 593.

proscribere"? Siguen las citas de una proposición condenada por Inocencio XI (Denzinger, nº 1.171), de la condenación del fideísmo (Denzinger, nos. 1.622-1.627), y de la carta de Pío IX a los Hermesianos: "Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum... Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed... omne eidem fidei obsequium praebeat oportet" (Denzinger, nos. 1.637 y sgs.).

Nos limitamos a plantear aquí cuestiones: con toda seguridad que los que admitan la teoría de que tratamos, han examinado todos los textos y creen poderlos mantener en su sentido completo. Lo cual para nosotros no es evidente. "Stat bene, nos dirán con Juan de Santo Tomás, aliquem evidenter judicare de credibilitate viso miraculo, et tamen nolle credere ex sua perversitate ([24])."

Se llega hasta sostener: "Considerando sólo las circunstancias físicas es *imposible juzgar* sobre la trascendencia de un fenómeno: no hay milagro, por esplendoroso que se le suponga, aun la resurrección de un muerto, del que se pueda afirmar que no es capaz el demonio de simular las apariencias externas, la representación fenomenal. ¿Cómo, entonces, *discernir los verdaderos milagros, si no es por la consideración de las circunstancias morales y religiosas*, principalmente del fin? Es *imposible*, por ejemplo, *emitir un juicio* sobre la resurrección de Cristo, considerada no simplemente como un hecho histórico, del que no se prejuzgaría la causa, sino como *obra propiamente divina*, sin examinar el fin de este misterio, es decir, la glorificación de Jesús y de su misión... Después de esto, teniendo como fin el milagro una intención sobrenatural, *ad manifestandum aliquid supernaturale*, como dice Santo Tomás (IIª-IIæ, q. 178, art. 1, ad 3), he aquí que volvemos a nuestro principio general: que el conocimiento de un objeto formal sobrenatural exige una inteligencia sobrenaturalizada ([25])."

([24]) *De Fide*, disp. III, art. 2, nº 10. Semejante aserción es común entre los teólogos.

([25]) *Art. cit.*, p. 69. Subrayamos nosotros algunos puntos en este texto.

Muy bien, el demonio puede intentar la imitación de los milagros, ¿pero no podemos discernir el simulacro de la realidad por el examen del hecho, y de las circunstancias físicas, como se distingue la alucinación de la sensación? ¿Puede el demonio dar por largo tiempo a un cadáver una apariencia tan perfecta de la vida vegetativa, sensitiva e intelectual, que al observador más perspicaz se le escape la distinción? Si la razón, con sus propios medios, no puede conocer la resurrección de Cristo más que como un *hecho histórico del que no prejuzga la causa,* la razón no puede aseverar si de hecho sucedió históricamente la resurrección verdadera o un simulacro, porque Dios solo puede resucitar los muertos; el demonio se limita a remedar imperfectamente este milagro. Y con esto no vemos con claridad cómo eludir la proposición modernista: "Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere supernaturalis, nec demonstratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit" (Denzinger, nº 2.036). Como enseña Santo Tomás: "Christus per quaedam *evidentia signa* sese vere resurrexisse ostendit (26)."

Y si conviene además examinar la circunstancias morales del milagro ¿será necesario advertir que sin examen no se alcanza *nunca ninguna certeza* y que son *siempre* no sólo la confirmación sino también el criterio decisivo a falta del cual las otras son absolutamente defectuosas? (27).

Por fin, ¿es absolutamente *indispensable* estar en posesión de la luz de la gracia para juzgar estas circunstancias morales? ¿Es *siempre* incapaz la razón de ver que no hay nada en estas circunstancias de inmoral, de perverso, sino por el contrario que concuerdan a la perfección con el ideal moral de la inteligencia natural? ¿No reconocen muchos racionalistas que la vida, la doctrina, y la inteligencia de Jesús son en todo admirables y no fueron jamás igualadas? *El fin del milagro* se pone de manifiesto a la razón con el solo anuncio del taumaturgo que declara realizar los prodigios para confirmar la revelación; se patentiza luego por efectos morales, cuya excelencia es tan clara que hasta un incrédulo puede escribir que en las épocas en que ha querido prescindir del cristianismo "la sociedad se convirtió en un desconcierto y en lugar desagradable (28)".

Opinamos pues, que la nueva teoría rebaja las fuerzas de la razón y también la altura de la gracia. Porque exige a ésta como indispensable en un orden inferior, que no es necesariamente el suyo, y desconoce la sublimidad del orden de los misterios invisibles y esencialmente sobrenaturales que no distingue bastante de los milagros sensibles.

Pensamos que como la anterior, ésta no considera las cosas con suficiente elevación.

No desconocemos que el P. Rousselot escribió para demostrar lo que separa su tesis del fideísmo tradicionalista de Bautain (29). Para fortalecer la razón impotente, Bautain acudía a la tradición primitiva y a la fe común de la hu-

(26) IIIª, q. 55, arts. 5 y 6. Explicamos esto en *De Revelatione*, II, pp. 349 y sgs., y demostramos lo que Santo Tomás toma como la *fides oculata* de los Apóstoles; alcanzaba ella el hecho de la resurrección como milagro y como misterio atestiguado por Jesús, por los ángeles y por los profetas, y puesto de manifiesto por señales sensibles *evidentes.*

(27) Hemos desarrollado minuciosamente la doctrina de Santo Tomás sobre este punto, en *De Revelatione,* II, pp. 63-106: "de discernibilitate miraculi *ex natura operis* et ex circumstantiis physicis et moralibus".

Admitimos *(ibid.,* p. 99) que la doctrina y el milagro se confirman mutuamente, en virtud del axioma "causae ad invicem sunt causae *in diverso genere*", pero insistimos más que el P. Huby en las últimas palabras del axioma, que son las únicas que pueden eludir la contradicción. La doctrina revelada y el milagro tienen señales accesibles a la razón y que se confirman: si la doctrina es evidentemente inmoral, impía, el milagro realizado para confirmarla es falso; si por el contrario es evidentemente digna de Dios, de naturaleza propia para dar la paz a los hombres, es una nueva señal y nos ayuda a ver que este prodigio que sobrepuja patentemente las fuerzas de la naturaleza sensible y de la naturaleza humana, no lo efectuó el demonio.

Admitimos, por fin, que la gracia es, a veces, necesaria para evitar la ilusión, en el caso de los prestigios diabólicos excepcionales y numerosos como los profetizados para el fin del mundo: "Surgent pseudo-christi ... et dabunt signa magna et prodigia ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi." Pero esto no debe llevarnos a decir que los milagros de Cristo no eran perfectamente apropiados *(maxime accommodata)* a la inteligencia natural de todos los hombres. Y porque ciertas alucinaciones sean difíciles de discernir, no hay que deducir que el criterio de la sensación es siempre dudoso. Porque la muerte es, a veces, incierta en caso de letargia, no hay que dudar de la muerte cuando el corazón está abierto.

(28) TAINE, *Origines de la France contemporaine. Le Régime moderne,* t. II, pp. 118-119.

(29) "Recherches ...", 1914, nº 4, pp. 453 sgs.: *La vraie pensée de Bautain.*

manidad, no a la iluminación interior de las almas, es cierto. Sin embargo no podemos admitir con el P. Rousselot que "la sola fe sobrenatural considerada como perfección del sujeto da a la posición de la razón natural y del conocimiento de cualquier objeto que se trata su plena legitimidad (30)". Opinamos, que, sin esta iluminación sobrenatural, Aristóteles nos dejó una teoría de las cuatro causas y de las pruebas de la existencia de Dios de perfecta legitimidad. Y no creemos que la luz de la gracia sea indispensable para comprender la demostración dada por los grandes teólogos sobre la discernibilidad del milagro (31).

El R. P. Huby lo confiesa: "la mayoría de los teólogos modernos niegan la necesidad teórica del *lumen gratuitum* para percibir la credibilidad de la religión (32)". Harán falta, entonces, razones muy sólidas para sostener que están equivocados.

Como mínimo, se tiene que admitir que la inteligencia del demonio puede, sin la gracia, con su intuición natural, discernir los milagros, una verdadera resurrección de una falsa, de un prestigio diabólico. Santo Tomás escribe: "Fides est in daemonibus, in quantum *ex ipsa naturali cognitione* simul et ex miraculis, quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea, quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt (33)." "Fides quae est in daemonibus, non est donum gratiae, sed magis coguntur ad credendum ex *perspicacitate naturalis intellectus*... Et hoc ipsum daemonibus displicet, quod *signa fidei sunt tam evidentia*, ut per ea credere compellantur; et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc, quod credunt (34)."

¿Cómo, por fin, la imposibilidad de conocer naturalmente el milagro va a ser la consecuencia lógica del principio tomista de la especificación de los actos por el objeto formal?

(30) P. ROUSSELOT, *Dict. Apologét.*, art. *Intellectualisme*, col. 1.074.

(31) Hemos expuesto muy a la larga esta demostración en *De Revelatione*, II, pp. 63-106. Encuéntrase también en la obra del P. TONQUÉDEC, S. J., *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle*, pp. 230 sgs., una prueba cuyo valor es por cierto asequible a la razón humana.

(32) "Recherches...", *art. cit.*, p. 50: *Nulla difficultas quoad doctos*, dice MAZELLA, *De Virtutibus infusis*, 3ª ed., p. 794.

(33) SANTO TOMÁS, IIIª, d. 23, q. 3, art. 3.

(34) IIª-IIªe, q. 5, art. 3, ad 2 y 3.

Sería raro que esta consecuencia no haya sido deducida por Santo Tomás ni por los grandes teólogos de su escuela, que desde hace siete siglos, estudian esta cuestión bajo sus diferentes aspectos, con una profundidad, una penetración metafísica, una elevación sobrenatural, un sentido y un respeto a la tradición, un espíritu consecuente, una manera tal, para concluir, que sobrepasa en mucho tantos y tantos ensayos actuales, irreflexivas sistematizaciones alrededor de una idea que llama la atención momentáneamente y que parece llenar una necesidad actual, remediar los prejuicios corrientes. Los teólogos tomistas han estudiado este problema en sí mismo, a la claridad de los principios teológicos que no son una experiencia presente o pretérita, sino las verdades inconmovibles de la fe, y el análisis metafísico de las nociones que entrañan de acuerdo con la experiencia. Y vamos a ver que su enseñanza no concuerda en absoluto con la tesis recientemente propuesta.

III TEORÍA: DOCTRINA TOMISTA: *La finalidad del milagro naturalmente cognoscible y la finalidad muy superior de la gracia de la fe*

Tras largos años de estudio sobre los textos de Santo Tomás y de sus más excelsos comentaristas sobre esta cuestión, y después de haberlos clasificado en su orden cronológico, que marca un crecimiento de la terminología, creemos que debemos formular la doctrina tomista como lo hicimos en *De Revelatione*, I, p. 498: 1º La Revelación divina en cuanto sobrenatural *(quoad substantiam)* o procede de *Dios, autor de la gracia*, y constituye el motivo formal de la fe infusa, no puede ser conocida más que por la fe que ella especifica ("est id *quo* et *quod* supernaturaliter creditur"). 2º Sin embargo, el hecho de la revelación, en cuanto es por su causa sobrenatural *quoad modum* y confirmada por los milagros, puede ser conocido naturalmente como se conoce naturalmente la veracidad de *Dios, autor de la naturaleza* (35). De

(35) Desde este punto de vista inferior y exterior, el hecho de la revelación se considera no como un *misterio* esencialmente sobrenatural, sino como una *intervención milagrosa* de Dios en el entendimiento del Profeta, intervención confirmada por un milagro sensible. Esta intervención milagrosa hubiera existido también si Dios se hubiera limitado a revelarnos la

este modo se ve la finalidad del milagro y la muy superior de la gracia de la fe; se ve también la aplicación de los principios que hemos formulado anteriormente sobre la subordinación de los fines.

Hemos dedicado un centenar de páginas de la obra citada (36) al proceso histórico de esta doctrina, a su prueba y a la solución de las objeciones por ella suscitadas. A los textos de las diversas obras de Santo Tomás hemos añadido los de Capreolo, Cayetano, Cano, Bañez, Lemos (conclusión de la Congregación *De Auxiliis)*, Álvarez, Réginald, Juan de Santo Tomás, Salmanticenses, Goudin, Gonet, Billuart, Gotti, Lepidi, Zigliara, de Groot, Gardeil, del Prado, de Poulpiquet, Schaezler y Scheeben. Para todos estos tomistas la tesis es idéntica; se perfila sólo en el uso de la terminología, que adquiere su completa nitidez en los Salmanticenses, al refutar a Escoto, los Nominalistas, a Molina y a de Lugo (37).

Aquí sólo podemos recordar algunos textos de Santo Tomás e insistir sobre el principio de la tesis.

Los textos principales que expresan las dos partes de la tesis se han citado antes, en la crítica de las primeras teorías.

No hay duda de que para Santo Tomás la luz infusa de la fe es necesaria para la adhesión al motivo formal de esta virtud teologal, porque, según él, los *hábitos* están especificados por su objeto formal (38). La fe infusa es así sobrena-

suma de las verdades *naturales* de la religión sin darnos a conocer nada de los misterios sobrenaturales, como la Trinidad. *El fin* del milagro, que es dar evidencia de credibilidad a las verdades reveladas, es, pues, naturalmente cognoscible *(cf. De Revelatione*, I, p. 527). Asimismo, la Iglesia es *visible* por sus notas, pero *la vida íntima* de la Iglesia es sólo accesible a la fe. Asimismo también dice Santo Tomás, del Apóstol su homónimo: "*Vidit hominem et cicatrices et ex hoc* credidit *divinitatem* resurgentis." *(In Joann.*, XX, 29, lect. VI *fine*, y IIª-IIªᵉ, q. 1, art. 4.)

(36) *De Revelatione*, I, pp. 458-515, 548 sgs.; II, pp. 63-106.

(37) SALMANTICENSES, *De Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. II, dub. III, nºˢ 28, 37, 40, 45, 48, 49, 52, 58, 60, 61. Textos citados en *De Revelatione*, I, pp. 494 sgs.

(38) IIª-IIªᵉ, q. 5, art. 3: "Species cujuslibet habitus dependent ex formali ratione objecti: qua sublata species habitus remanere non potest"; q. 6, art. 1: "Cum homo assentiendo his quae sunt fidei, *elevetur supra naturam suam*, oportet quod hoc ei insit ex supernaturali principio interius movente"; IIª-IIªᵉ, q. 5, art. 3, ad 1: "Alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, scilicet, *simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum*

tural por su naturaleza misma y por su finalidad esencial.

Es también cierto, según él, que el demonio, sin la gracia, discierne el milagro y su fuerza probatoria (39). Y opina, igualmente, que los fariseos, que resistían a la gracia de la fe, no dudaban interiormente del origen divino de los milagros de Jesús; de aquí su pecado contra el Espíritu Santo (40).

Luego, en el sentir de Santo Tomás, los milagros son cognoscibles; son señales cuya finalidad es confirmar a los ojos de la razón, el origen divino de la Revelación o la santidad de los servidores de Dios (41).

La distinción de la *sobrenaturalidad de los misterios y de la gracia invisible* y de la *sobrenaturalidad del milagro sensible* contiene por completo el principio de la tesis; en otras palabras, es la clásica distinción entre lo *sobrenatural quoad substantiam, intrinsece, entitative,* y *lo sobrenatural quoad modum, extrinsece, effective,* distinción echada en olvido por el P. Huby, y de la que ignora la importancia; lo cual le lleva a la convicción de que la nueva doctrina que expone, deriva necesariamente del axioma tomista de la especificación de los actos por su objeto formal.

fidei"; IIª-IIªᵉ, q. 5, art. 1: "In objecto fidei est aliquid quasi *formale*, scilicet *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens*, et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus, inhaerendo primae veritati." Véanse los otros textos de SANTO TOMÁS, *De Revelatione*, I, pp. 469-481.

(39) IIª-IIªᵉ, q. 5, art. 3, ad 2 y 3. Transcribiremos estos textos más adelante.

(40) SANTO TOMÁS, *In Ev. sec. Joannem*, c. V, lect. VI, nº 9: "Deus testificatur alicui dupliciter, scilicet, sensibiliter et intelligibiliter. Sensibiliter quidem, sicut per vocem sensibilem... aut per sensibilem speciem (et miracula)... Intelligibiliter autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere... Primae ergo testificationis capaces fuistis (pharisaei); nec mirum quia non fuerunt Dei *nisi effective*, ut dictum est voces illae et species (aut miracula). Sed non intelligibilis illius vocis: *neque vocem ejus unquam audistis*, etc., id est, participes ejus non fuistis... id est, non habuistis istud testimonium intelligibile... id est non habetis verbum interius inspiratum. Et haec ratio est, *quia quem misit ille*, id est Pater, *huic vos non creditis*."

Los Salmanticenses citan este texto por contener una fórmula singularmente nítida de la tesis que con ellos defendemos.

(41) *Cf.* IIª-IIªᵉ, q. 5, art. 2: "Si aliquis Propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret *manifeste, hoc dici a Deo*, qui non mentitur; licet illud futurum, quod praedicitur, in se evidens non esset." *Item, C. Gentes*, III, c. 155. Véanse estos textos en *De Revelatione*, II, p. 102.

Por lo tanto, sin arrumbar toda la teología, no se puede rechazar la distinción entre lo *sobrenatural esencial* de los misterios, que sobrepuja nuestro conocimiento natural, y lo *sobrenatural modal de eficiencia*, que supera, no nuestras facultades naturales de conocimiento, sino sólo todas las fuerzas *productoras* creadas y creables. Ninguna criatura, como causa primera, puede *realizar* un milagro, mas de esto no se deduce que no pueda *conocerlo* naturalmente cuando Dios lo verifica.

Basta un ejemplo para aclarar la distinción: el milagro de la resurrección de un muerto no da al cadáver una *vida sobrenatural* sino que le da *sobrenaturalmente la vida natural*, vegetativa y sensitiva. Mientras que la gracia santificante es una vida esencialmente sobrenatural, como los misterios de la vida íntima de Dios.

Lo sobrenatural esencial *(quoad substantiam)* es precisamente el de la vida íntima de Dios y de las misteriosas participaciones de esta vida. Podemos naturalmente conocer y demostrar la existencia y los atributos de *Dios, autor de la naturaleza*, pero no alcanzar la vida íntima de Dios; para esto habría que conocerlo no sólo según la razón común de *ente* o de *causa*, sino según la razón absolutamente propia y eminente de *Deidad* ([42]). Únicamente Dios se conoce naturalmente de esta manera, pues nada en el orden natural (aun angélico) es una participación de la Deidad como tal, y por consiguiente nada existe en este orden que nos permita conocer la *vida íntima de Dios*. Asimismo la *gracia* y los misterios de la salvación son *esencialmente* sobrenaturales; la gracia con las virtudes infusas de ella derivadas es una vida *intrínsecamente* sobrenatural, participación formal y física de la *Deidad*.

Dios, como Autor y Maestro de la naturaleza, puede muy bien efectuar un milagro, resucitar un muerto, por ejemplo; pero, como *Autor y Maestro de la naturaleza, no puede causar* en el alma del pecador la *gracia santificante*, ni aun la gracia actual que predispone a la conversión. Sería esto contrario al principio de finalidad, objeto de este libro: dejaría

([42]) De este modo los tomistas distinguen el sujeto formal de la Teología sobrenatural del de la Teología natural. El primero es *Deus sub ratione Deitatis;* el segundo *Deus sub ratione entis;* de esta manera, la Teología natural es una parte de la metafísica del *ente en cuanto ente. Cf. De Revelatione*, I, pp. 8 sgs.

de ser cierto que el orden de los agentes corresponde al de los fines. La sobrenaturalidad esencial de la gracia y de las virtudes infusas aventaja inmensamente la del milagro. Es ésta una verdad elemental y, al mismo tiempo, esencial en teología.

El sobrenatural esencial *(quoad substantiam)* se enraiza, pues, como sostienen los tomistas, Suárez y la mayoría de los teólogos ([43]), en la *causa intrínseca*, en la causa formal, en el constitutivo formal de la realidad llamada sobrenatural. Y como lo verdadero es consecuencia del ente *(verum et ens convertuntur)*, esta realidad esencialmente *(entitative, formaliter)* sobrenatural es un *objeto* sobrenatural que sobrepuja todo conocimiento natural, aun el del ángel. Este sobrenatural *quoad substantiam* es también, como comúnmente sostienen los tomistas, sobrenatural *quoad cognoscibilitatem* ([44]), y únicamente puede ser conocido por una inteligencia sobrenaturalizada en virtud del principio de la especificación de los actos por su objeto formal.

Por el contrario, el *milagro* o efecto milagroso no es *intrínsecamente* sobrenatural por su esencia, sino por la *manera de realizarse (quoad modum, seu effective, non formaliter):* la resurrección de un muerto no da al cadáver vida sobrenatural, como hemos dicho, sino que le da sobrenaturalmente la vida natural vegetativa y sensitiva. Así, los teólogos sienten comúnmente que el efecto sensible milagroso no es sobrenatural por su causa formal intrínseca (como la gracia invisible), sino por su causa eficiente, que es, como el fin, una causa *extrínseca* ([45]). Esta consideración metafísica de

([43]) Hemos citado sus textos en *De Revelatione*, I, pp. 204 sgs.

([44]) *Cf.* Zigliara, *Propaedeutica ad S. Theol.* Supernaturale in ordine cognoscibilitatis et in ordine efficientiae, p. 10.

([45]) Siempre distingue Santo Tomás el milagro como *efecto sobrenatural* de las *verdades sobrenaturales* que confirma, y jamás dice que la existencia o fuerza probatoria del milagro sea una verdad sobrenatural, que sobrepuja la razón: "Sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos *supernaturales effectus*, qui miracula dicuntur, in aliquam *supernaturalem cognitionem* credendorum homo inducitur." (IIª-IIªe, q. 178, art. 1.)

Y antes hemos citado su *Comentario sobre San Juan*, c. V, lect. VI, nº 9 en el que dice que los fariseos pudieron conocer perfectamente los milagros de Jesús "nec mirum, quia non fuerunt Dei *nisi effective* voces illae et species (aut miracula)".

las cuatro causas está muy lejos de ser inútil para el problema que tratamos, como ya lo hemos demostrado (46).

Dedúcese de esto que el milagro sensible, al contrario de la gracia santificante invisible y de los misterios de la salvación, al no contener una participación de la vida íntima de Dios, puede ser conocido naturalmente *como un efecto del Autor mismo y del Maestro de la naturaleza*, cuya existencia demuestran la razón natural y la filosofía. Dios no interviene en este caso según el misterio de su vida íntima, como al comunicar una misteriosa participación de ella al pecador justificándolo.

Existe, pues, una distancia infinita entre el sobrenatural inferior del milagro y el de la gracia o de los misterios (47), y esto explica que la luz infusa de la fe, necesaria para conocer el segundo, no lo es absolutamente para discernir el primero con certeza.

No podemos examinar aquí las diversas objeciones que se han planteado a los tomistas; lo hicimos en el trabajo que tantas veces hemos citado (48).

Baste advertir que únicamente esta distinción entre la sobrenaturalidad del milagro y la de los misterios de la gracia posibilita demostrar la armonía del orden de la razón y del de la fe, conciliar el *rationabile obsequium fidei* con la sobrenaturalidad esencial de las tres virtudes teologales; lo hemos demostrado extensamente en el libro citado (49). Sólo esta distinción facilita la conciliación de lo que hay de verdadero y exacto en las dos teorías antes examinadas que, a nuestro entender, son ciertas en lo que afirman y falsas en lo que niegan.

Pero, se insiste, "¿dónde se ha visto esa distinción expuesta

(46) "Revue Thomiste", mayo de 1913, pp. 313 sgs.: *Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal selon les thomistes. De Revelatione*, I, pp. 191-217: *Supernaturalitatis notio ac divisio.*

(47) Santo Tomás demuestra así que la gracia santificante es un don muy superior a las gracias *gratis datae* sobre todo a algunas de estas gracias: "Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data." (Ia-IIae, q. III, art. 5.)

(48) *De Revelatione*, I, pp. 504-511, 545-549, y "Revue Thomiste", 1918, pp. 309-320.

(49) *De Revelatione*, I, pp. 498-514, 516-517, 527.

a los fieles, expresada en las fórmulas de los actos de fe?" *(art. cit.*, p. 66).

La contestación es fácil: en el catecismo no se aspira a solucionar los más dificultosos problemas teológicos. Es más, en las fórmulas de los actos de fe evidentemente se trata de Dios, autor de la gracia, porque la religión cristiana considera siempre así al Padre celestial. Pero si los incrédulos pretenden que el testimonio del autor de la gracia es indescifrable, recurrimos a las señales que evidentemente sólo por Dios, autor y maestro de la naturaleza, pueden ser realizadas, y cuya existencia todo hombre honrado y filósofo de buena fe tiene que admitir. De este modo, Dios, autor de la naturaleza, proporciona a nuestra razón una confirmación sensible de su testimonio esencialmente sobrenatural, que nos introduce en el sublime misterio de su vida íntima.

Pero además se añade: "no cayendo el sobrenatural infuso bajo la experiencia directa, si se admite la posibilidad de una fe natural adquirida, imposible de distinguir de la fe infusa" *(art. cit.*, p. 53). El fiel no puede distinguir si posee la segunda o sólo la primera.

A esta dificultad hay que contestar que el alma de buena voluntad que cree *sin restricciones "propter auctoritatem Dei revelantis"*, ejercita el acto de fe sobrenatural exigido para la salvación, *"facienti quod in se est Deus non denegat gratiam"*. Opinamos que la fe natural de que habla la objeción es rarísima entre los hombres, si es que se da (50), pero existe en el demonio por su extraordinaria perversidad.

(50) Lo que se da a veces, en los hombres de pocas luces y que no ejercitan las prácticas de piedad, es una fe natural, o, mejor, una *opinión* de la verdad del cristianismo, basada no en el testimonio de Dios, autor de la naturaleza, sino en el testimonio humano de los padres, de los directores y de los sabios.

En cuanto a la certeza que el fiel puede tener de la existencia de la fe infusa, se reproduce sin exactitud lo que hemos escrito en "Revue Thomiste", 1914, pp. 27 y 33. Remitimos allí al lector. Véase también a JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Fide*, disp. V, art. 2, fin: el fiel por reflexión tiene conciencia de que su acto de fe es *cierto e infalible*, como enseña Santo Tomás, Ia-IIae, q. 112, art. 5, ad 2; y por señales y conjeturas nos damos cuenta también de que este acto es sobrenatural. Véase BAÑEZ, in IIa-IIae, q. 6, art. 2, dub. 2. Se necesita, para perder la fe infusa recibida en el bautismo, cometer no un pecado mortal cualquiera, sino una falta grave contra la fe. Quien no tiene conciencia de falta tal, y se abraza con certeza absoluta

Además, la conciencia del converso le manifiesta a veces el instante en que pasa del juicio de credibilidad cierta a la fe sobrenatural. Este hecho lo iluminó intensamente el P. Lacordaire en su 17ª conferencia de Nuestra Señora de París (51). También puede verse con bastante claridad en las cartas de E. Psichari sobre su conversión (52).

Se ve, en lo expuesto, la profunda diferencia existente entre la fe de los fieles y la de los demonios, que, según el testimonio de la Escritura, "credunt et contremiscunt". La *ultima resolutio fidei* del demonio se efectúa por la evidencia natural que le manifiesta el origen divino de los milagros y de la revelación (53), en tanto que en la de los fieles se efectúa esta

a los dogmas cristianos, no duda del carácter esencialmente sobrenatural de su propia fe.

(51) "Se trata de un sabio... (que quisiera creer y no puede). Conoce la doctrina católica, y admite los hechos; experimenta su fuerza; acepta que existió un hombre llamado Jesucristo, que vivió y murió de un modo maravilloso; le emocionan la sangre de los mártires y la constitución de la Iglesia; reconoce con gusto que es el fenómeno más extraordinario acontecido en el mundo; llegará a decir: ¡es cierto!, y sin embargo no saca la conclusión, *se siente oprimido por la verdad*, como se siente en un sueño en el que se ve sin ver. Pero un día ese sabio se arrodilla; percibe la miseria del hombre, levanta las manos al cielo y exclama: ¡desde lo más hondo de mi miseria, Señor, os he llamado! En ese momento, algo pasa en él, una escama cae de sus ojos, un misterio se verifica: ¡ha cambiado!, es un hombre manso y humilde de corazón; puede ya morir, conquistó la verdad."

(52) *Cf.* Henri Massis, *Le Sacrifice*, p. 104: "Entonces, escribe, no creía en nada, vivía como un pagano y, sin embargo, sentía la invasión irresistible de la gracia. No poseía la fe, pero sabía que llegaría a poseerla." Otro convertido nos decía: "Después de estudiar la religión católica y las pruebas de su origen divino mis dificultades habían desaparecido, quería creer, pero sin poderlo aún, y el día del bautizo de mi hijita, el Señor me dió la gracia de la fe."

(53) Santo Tomás lo dice muy claramente, IIIª, d. 23, q. 3, art. 3: *Utrum fides informis sit in daemonibus:* "Ratio inducens ad credendum potest sumi *vel ex aliquo creato*, sicut quando per aliquod *signum* inducimur ad aliquod credendum, vel de Deo, vel de aliis rebus, *vel sumitur ab ipsa veritate increata,* sicut credimus aliqua quae nobis divinitus dicta sunt per ministros... Et *primo modo est fides in daemonibus*, in quantum ex ipsa naturali cognitione simul et miraculis, quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea, quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt. *Non autem secundo modo.*" Véanse los otros textos semejantes, *De Revelatione*, I, pp. 470 sgs. Véase también *ibid.*, pp. 475 y 180, el comentario de Santo Tomás sobre I Cor., II, 14: "*Animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei, stultitia est illi, et non potest intelligere.*" Alcanza sólo la *letra* del Evangelio y los *milagros* que la confirman.

ultima resolutio, por la revelación sobrenatural, recibida bajo la luz infusa de la fe y éstas son dos *maneras muy distintas de afirmar el verbo ser en una fórmula dogmática*. Por la fe infusa se alcanzan *formalmente* los misterios sobrenaturales como tales; por la fe adquirida se alcanzan *materialmente* (54).

Es cierto que esta distinción no es nueva; Santo Tomás la aplica hasta para distinguir las dos diferentes maneras con que

(54) Nos hemos extendido sobre este punto en *De Revelatione*, I, pp. 181 sgs., nota, y 505. León XIII, en la Encíclica *Providentissimus*, nº 17, abunda en el mismo sentido: "Incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse, *qui verae fidei expertes, Scripturae, non medullam attingunt, sed corticem rodunt.*" Véase también Santo Tomás, III, d. 23, q. 3, art. 3, q. 2: "Homo potest credere (quae credenda sunt) ex ipsa aestimatione sine habitu infuso; sed ut discrete in haec et non in illa inclinetur, est ex habitu infuso tantum, quae quidem discretio est secundum quam *non credimus omni spiritui.*" *Item*, IIª-IIªᵉ, q. 1, art. 4, ad 3; q. 2, art. 3, ad 2. Para comprenderlo bien hay que acordarse del principio de Aristóteles con frecuencia citado por Santo Tomás: "Voces sunt signa intellectuum et intellectus sunt rerum similitudines." *Cf.* I, q. 13, art. 1. Un lector no comprende, pues, formalmente todo el sentido de las palabras de una proposición, si estos signos no despiertan en él las mismas ideas y el mismo juicio, la misma modalidad de juicio que en el autor. Pero el juicio del autor inspirado, sobre todo cuando trata de los misterios sobrenaturales, se formó bajo la luz infusa, que, según Santo Tomás, ordena las imágenes y los conceptos a la representación de un objeto sobrenatural (*cf.* IIª-IIªᵉ, q. 173, art. 2, ad 3). La palabra mental en la que se expresa el juicio del autor sagrado está iluminada por esta luz superior. *Cf. De Revelatione*, I, p. 510.

Luego, el lector privado de la luz infusa, no pudiendo juzgar dentro de la misma luz interior que el autor inspirado, no comprenderá *formalmente todo el sentido* de las palabras y de las proposiciones del libro divino (*). ¿Qué es lo que no comprenderá? "Es, como advierte un buen tomista, un elemento irreductible al análisis y que muy bien podemos llamar sintético. ¿Queréis que le llamemos *espíritu* de los conceptos y de las palabras, tomando por espíritu algo misterioso, imperceptible a los sentidos y a la inteligencia que analiza, impalpable como el espíritu, que flota alrededor de las cosas como su doble ser, principio de vida por excelencia, sin

(*) *Cf. Tabulam oper. S. Thomae: "Significatio.* 3) Nomen non significat nisi mediante conceptione intellectus. 4) Modus significandi sequitur modum intelligendi. 7) Nomen totius non significat partes nisi materialiter. 8) Plus est in significatione nominis compositi quam in significationibus componentium. Significatio est essentialis enuntiationi. Significatio orationis relata ad rem significatam est simplex, in quantum significat unum, scil compositionem: licet relata ad partes orationis videatur composita, tamen significationes earum sunt ut dispositio materialis ad significationem totius."

la profecía y la fe infusa alcanzan un misterio sobrenatural (55), y los tomistas la usan ordinariamente (56).

Cuanto acabamos de decir no nos impide admitir que el milagro confirma la doctrina y que a su vez es confirmado por ésta. Pero ¿en qué sentido? Si la doctrina, a los ojos de la simple razón, es digna patentemente de Dios, si eleva las almas y satisface sus aspiraciones, si sus misterios, a pesar de su oscuridad, son más sublimes que absurdos e incoherentes, si además contiene todas las verdades de la religión, mejor

el cual no se encuentran en las palabras más que esqueletos y huesecillos?" (P. Lacome, o. p., *Questions de Principes concernant l'exégèse catholique contemporaine*, 1904, p. 152.)

¡Qué diferencia entre la lectura de una Epístola de San Pablo verificada por el filólogo más instruído, pero incrédulo, y la verificada por un santo, que halla realmente en la letra el pensamiento sobrenatural de San Pablo! Para entender, en efecto, *el sentido de la Epístola* no basta conocer, con la gramática y el léxico, *el sentido gramatical exactísimo de cada palabra* (como para apreciar una sinfonía no basta entender cada nota); se necesita, además, al leer, acentuar lo que en el pensamiento de San Pablo es principal y no lo que es accesorio; de otra manera se invierte, como dicen los modernos, la escala de los valores; puédese confundir piedad y pietismo, santa tristeza y pesimismo; puédese, aún conservando el *sentido gramatical* de la Epístola, desfigurar completamente el espíritu, *el espíritu*, que es el alma del *sentido literal*, porque éste se distingue de la materialidad de la *letra* misma científicamente muy conocida. Puédese leer en el cap. IX de la Epístola a los Romanos lo que guía a la predestinación, ora en el espíritu y con el acento católico; ora, por el contrario, según la opinión calvinista: "*Animalis homo* (el hombre natural) *non percipit ea quae sunt Spiritus Dei. Stultitia est illi et non potest intelligere.*" (I *Cor.*, II, 14.) Santo Tomás comenta este texto así: "Animalis homo dicitur quoad vim apprehensivam, *qui de Deo* juxta corporum *phantasiam*, vel *legis litteram*, vel *rationem philosophicam judicat*, quae secundum vires sensitivas accipiuntur... talis non potest percipere ea quae sunt Spiritus Dei... ea enim de quibus *Spiritus Sanctus illustrat mentem* sunt supra sensum et rationem humanam... et ideo ab eo capi non possunt qui soli cognitioni sensitivae innititur." Santo Tomás añade en este lugar: "Alio modo dicitur quis animalis homo quoad vim appetitivam, qui scilicet afficitur solum ad ea quae sunt secundum appetitum sensitivum." *Cf.* sobre esto, *De Revelatione*, I, pp. 180 sgs.

(55) III *Sent.*, dist. 24, q. 1, art. 1, ad 3: "Quamvis prophetia et fides sint de eodem, sicut de Passione Christi, non tamen secundum idem: quia *fides formaliter respicit* Passionem ex parte illa, qua subest *aliquid aeternum*, scil. in quantum Deus est passus, hoc autem quod *temporale* est respicit *materialiter*, sed prophetia e contrario."

(56) Véase Juan de Santo Tomás, *De Gratia*, disp. XX, art. 1, sol. obj., nº 5, y Lemos en sus explicaciones a la Congregación *De Auxiliis* sobre el asunto que tratamos. Textos citados en *De Revelatione*, I, pp. 503 y 491 sgs.

expuestas que en cualquiera otra, es una nueva señal y nos ayuda a comprender que tal prodigio, que, evidentemente, rebasa las fuerzas sensibles y humanas, no es del demonio. Estas consideraciones hacen ver la evidente credibilidad que precede a la fe. La sublimidad de la doctrina de Cristo es evidente, sin duda, sobre todo para el creyente; pero ¿varios racionalistas no repiten con los emisarios de los fariseos: "Nadie habló como este hombre"? (57). La santidad de Jesús era tan *visible* al exterior por sus efectos como la santidad de la Iglesia.

Para terminar, volvemos a insistir en la honda distinción de la sobrenaturalidad del *milagro* naturalmente cognoscible y la sobrenaturalidad de los *misterios y de la gracia*, que excede el conocimiento natural. Esta distinción es de una importancia capitalísima; hemos expuesto ya (58) sus principales consecuencias respecto a la apologética, a la teología propiamente dicha, al estudio de la Sagrada Escritura y a la historia de la Iglesia, y con relación también a la fe, esperanza, caridad y dones del Espíritu Santo. Como hemos demostrado (59), al igual que el P. Arintero (60) ilumina en gran manera los problemas de la teología mística facilitando la comprensión de lo que pertenece al orden de la gracia santificante de las virtudes y de los dones, que florecen en el estado místico y lo que pertenece al orden menos elevado de la gracia *gratis datae* (61).

Cuanto hemos dicho demuestra la *finalidad* del milagro y la de la fe infusa. Si el milagro, como señal de revelación, no fuera cognoscible naturalmente, no sería, como lo define la Iglesia (62), una señal *"maxime accommodatum intelligentiae hominum etiam hujusce temporis"*; desaparecería su finalidad. Por otra parte, si el objeto formal de la fe infusa pudiera ser alcanzado sin ella, sería la fe infusa *inútil*. Asimismo serían inútiles la esperanza y la caridad infusas si su objeto

(57) *Cf. De Revelatione*, II, pp. 267 sgs.

(58) *Cf. De Revelatione*, I, pp. 511-514 y 210.

(59) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 50-86.

(60) P. J. G. Arintero, *Cuestiones místicas*, Salamanca, 1916, pp. 447 sgs.

(61) Ia-IIae, q. 111, art. 5: "Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data."

(62) Denzinger, nº 2.145.

formal fuera accesible, como pensaban los pelagianos, para la *buena voluntad natural* del hombre, que conoce históricamente el Evangelio y los milagros que lo confirman.

El principio de finalidad nos demuestra así la finalidad esencial y el realismo de la fe y de las otras virtudes teologales, como nos demostró antes la finalidad esencial y el realismo de la inteligencia natural y de la voluntad.

VIII. INFLUENCIA RECÍPROCA DE LAS CAUSAS

"Causae ad invicem sunt causae."

ENTRE los principios subordinados al de finalidad, hemos señalado en páginas anteriores (I parte, cap. V), el de la interdependencia o influencia recíproca de las causas: "*causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*". Interesa insistir sobre su verdadero sentido y su alcance, y destacar sus principales aplicaciones.

Muchos problemas, según los tomistas, ilumina este principio, como es fácil comprobar en lo que han escrito sobre la sensación, sobre la intelección, sobre las relaciones de la inteligencia y de la voluntad en la elección libre; y en teología sobre las relaciones de la gracia actual y de la voluntad en el momento de la conversión, y también sobre las relaciones de la Encarnación y de la Redención. Esta faceta del tomismo está demasiado olvidada. A veces ni se recuerda la dificultad inicial que el principio que estudiamos ilumina y resuelve.

Dificultad inicial que hay que resolver

No es extraño que los que beben en *L'évolution créatrice* de Enrique Bergson nos objeten: "El intelectualismo abstracto de Aristóteles y Santo Tomás pretende encontrar en la misma realidad distinciones lógicas o de la razón, y por consiguiente considera que hasta en nosotros existen *realidades distintas*, extrínsecas unas de otras, como la materia y la forma, el cuerpo y el alma, facultades realmente distintas. Con esto se destruye la unidad de la vida o de la evolución universal, que en ese «extrinsecismo» aparece completamente absurda. Si, en efecto, existe la distinción real entre la materia y la forma, entre el agente y el fin, habrá en esto cuatro *principios inmóviles*, de donde, según Bergson, no puede nacer el movimiento. El fin, según Aristóteles, atrae como una per-

fección inmóvil. El agente tampoco produce movimiento si no *está en acto;* cuando tiende a su acto no produce aún movimiento; un cuerpo, se nos dice, no comunica calor si no está caliente. La materia, por otra parte, no puede moverse a sí misma. Por fin, la forma es un principio específico, inmutable. No puede nacer el devenir de estas cuatro causas inmutables, y sobre todo, como la mira Aristóteles, la evolución ascendente es absurda. Pero además, la distinción de las cuatro causas rompe la *unidad* íntima de la realidad de la vida." Poco más o menos así, se expresan muchos discípulos de Enrique Bergson.

Contestan a esto los tomistas, que la distinción de las cuatro causas se deduce inmediatamente de la división de la realidad o del ente en *potencia y acto,* y que esta división es absolutamente necesaria para conciliar con el devenir el principio de contradicción o identidad: "el ente es ente, el no ente es no ente" o "el ente no es el no ente".

Del ente determinado ya, en efecto, nada puede provenir; no se talla una estatua, porque ya lo es; *"ex ente jam determinato non fit ens, quia jam est ens";* por otra parte, el devenir no puede nacer de la nada absoluta: *"ex nihilo nihil fit".* Luego, el devenir exige un término *medio* entre la nada y el ente actual determinado; este término medio nómbrase *potencia* o el ente en potencia.

Y así de la madera, que *podía* ser tallada, se obtiene la estatua, del germen nace la planta y de la *materia* todos los cuerpos. Pero nada se reduce de la potencia al acto sin un ente ya en acto, llamado *agente;* de este modo el escultor talla la estatua y el hombre engendra al hombre. La materia, según lo dicho, está determinada por la *forma,* que es *fin* de la generación o del devenir; fin al cual tiende la acción del agente y la pasión del paciente o del móvil. Éste es el resumen de los dos primeros libros de la *Física* de Aristóteles.

De este modo el devenir es *inteligible,* porque va unido *al ente,* que es el primer objeto inteligible, como el color es el primer objeto percibido por la vista. El devenir no puede ser concebido con respecto al ente, más que dividiendo a éste en potencia y acto, y de esta división brota inmediatamente la distinción de las cuatro causas.

¿Aniquila esta distinción, como sostienen los evolucionistas, la unidad de la realidad y de la vida? Elimina, es cierto, la unidad del monismo, cuya fórmula se halla en la primera proposición condenada del *Syllabus* de Pío IX: "Dios deviene en el hombre y en el mundo... Deus reapse fit in homine et in mundo, ac una et eadem res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, justum cum injusto." Este evolucionismo panteístico queda descartado por el principio de contradicción, en virtud del cual Dios *es* Dios, y no otra cosa, el espíritu *es* espíritu, y no materia, etc.

Es evidente que la unidad del monismo es refutada por la teoría de las cuatro causas, según la cual Dios es concebido como causa extrínseca eficiente y final del mundo *(cf.* Santo Tomás, Iª, q. 3, art. 8).

Pero ¿hay que admitir que la distinción de las cuatro causas destruye la unidad de vida de cada ser vivo, la unidad del compuesto humano, la unidad de acción en el hombre que tiene el hábito de perseverancia y se conserva siempre en el mismo sentido?

Muy al contrario, esta unidad, en sus variadas facetas, es conservada por el principio aristotélico de la influencia recíproca de las causas: *"causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere",* "καὶ ἀλλήλων αἴτια" *(Metafísica,* libro V, cap. II). Por ejemplo, un trabajo moderado es causa eficiente de la salud que mantiene y la salud es el fin por el cual se verifica el trabajo.

Verdadero sentido del principio de la influencia recíproca de las causas (1)

Santo Tomás explica así este principio en su *Comentario sobre la Metafísica,* libro V, cap. II, lecc. II: "Una cosa no puede ser *causa* y *efecto* desde el mismo punto de vista y según el mismo género de causalidad. Pero como hay, así lo

(1) Traducimos este principio aristotélico por "influencia recíproca de las causas", aunque no se hable de la "influencia" de la causa material, sino sólo de las de las causas eficiente, final y formal. La expresión "influencia" se toma aquí *analógicamente* como la causalidad se atribuye analógicamente o proporcionalmente a las cuatro causas. Una *causa* es *aquello de lo que depende algo* de modo ya *eficiente,* ya *final,* ya *formal* o ya *mate-*

hemos visto, cuatro causas, dos de ellas se corresponden según una prioridad mutua, y las otras dos igualmente. El agente y el fin son correlativos, porque el agente es el principio del movimiento, cuyo fin es el término. Asimismo, la materia y la forma, porque la forma da el ente específico y la materia lo recibe (por ejemplo, la forma del león le proporciona el ser de esa especie determinada y la materia recibe la determinación).

"*El agente es, pues, causa del fin y el fin es causa de la acción del agente,* desde distintos puntos de vista. El agente es causa del fin, en cuanto lo *realiza,* o lo consigue; y el fin es causa de la acción del agente, porque es su *razón de ser.* De otro modo: el agente es causa en cuanto obra, pero, a su vez, obra por un fin.

"*La forma y la materia son causas correlativas, que dependen una de otra* en cuanto a su ser mismo. La forma proporciona a la materia el estar actualmente determinada, estar en acto; y la materia es causa, en relación con la forma, en cuanto la recibe. Sin la forma substancial la materia no podría existir..." El fin es la primera de las causas; este principio de la influencia recíproca de las causas viene a ser un corolario del principio de finalidad.

Las *dos causas extrínsecas,* el agente y el fin, son, pues, correlativas, e igualmente las *dos causas intrínsecas,* la materia y la forma. Hay en esto una mutua dependencia de los diversos puntos de vista, según los distintos géneros de causalidad; luego no se puede ver ninguna contradicción, ningún círculo vicioso.

Hay, pues, una íntima unión o, permítase la palabra, una compenetración de las causas. La forma no determina la materia si no fuera realizada y limitada por ella; mas la materia no limitaría ni recibiría la forma, si no fuera determinada por ésta. Mucho más, la materia no puede existir sin forma.

Asimismo, el agente no obraría, no tendería a un fin, si no se sintiera atraído por éste; pero *el fin no atraería actualmente al agente si éste no tendiera actualmente hacia el fin.*

rial. Así, la estatua depende del escultor, del fin que buscó, de la materia de que se valió y de la forma que le dió.

El principio de que hablamos, puede, pues, llamarse de la dependencia mutua o interdependencia de las causas.

Por ejemplo: un bien cualquiera no atraería actualmente nuestra voluntad, si ésta no tendiera actualmente a él, por lo menos con un deseo inicial. Luego, el fin es la primera de las causas.

Existe, pues, una unión muy íntima de las causas, con prioridad mutua y sin contradicción...

Lo contradictorio sería decir esto: en el mismo género de causalidad eficiente, la causa segunda depende de la primera y ésta de aquélla. Esto es imposible, porque la causa segunda obra premovida por la primera, y por tanto la acción de la causa segunda no puede en absoluto mover la causa primera a cooperar en el efecto a realizar. Sería esto invertir la subordinación de las causas, que es una subordinación, no sólo en el orden de ser, sino también en el de obrar. Por idéntica razón, los decretos providenciales *determinan* lo que hay de real y bueno en todo lo que acontecerá, hasta en lo que acontecerá libremente; de lo contrario, Dios sería *determinado* o *pasivo* en su presciencia, con respecto a los méritos de los hombres, de los que sería un mero espectador y no autor. Pero quiere y hace que, al término de nuestra deliberación, nuestro acto se realice libremente; la moción divina llega hasta la *manera libre* del acto, manera que pertenece todavía al *ente* y que cae así bajo el objeto adecuado de la causalidad divina (*cf.* Santo Tomás, Iª, q. 19, art. 8).

El principio de la influencia recíproca de las causas no entraña ninguna contradicción, ningún círculo vicioso, y además se *aplica a todo aquello en lo que intervienen las cuatro causas.* Con esto se resuelven innumerables dificultades, en las que en un principio se cree encontrar un círculo vicioso o una petición de principio. Con frecuencia los tomistas resuelven estas dificultades con la sola invocación del susodicho principio, que para algunos lectores novatos puede parecer como un *deus ex machina,* cuando en realidad expresa las relaciones más íntimas de las causas de todo devenir.

Destacaremos las principales aplicaciones de este principio, remontándonos del orden físico al del conocimiento, y luego al orden moral y al orden sobrenatural.

Las primeras aplicaciones fueron indicadas por el mismo Aristóteles.

Aplicaciones de orden físico

No sólo la materia y la forma dependen una de otra, en cuanto la forma determina, actualiza la materia y es recibida y limitada por ésta, sino que en el término de la generación substancial, por ejemplo la generación del animal, la *última disposición* para la forma y *la forma misma,* son correlativas e interdependientes desde puntos de vista distintos.

Santo Tomás lo expone con claridad en su *Comentario al libro IV de las Sentencias,* dist. 17, q. 1, art. 4; q. 2: "En la generación natural (de un cordero, por ejemplo), *en el mismo instante* se producen la *disposición* última, que exige la forma material del cordero, y esta misma *forma.* No obstante, *la disposición en el orden de causalidad material antecede a la forma* que exige, mientras que en *el orden de la causalidad formal es la forma la que precede a la disposición;* ésta es entre los accidentes una propiedad que se deriva de la forma substancial."

Un poco antes, *ibid.,* q. 9, 1ª, Santo Tomás dice también: "Como la forma, el fin y el agente coinciden, o numéricamente, o específicamente [2] en *el orden de la causalidad eficiente, la introducción de una nueva forma precede a la desaparición de la forma preexistente,* porque la forma introducida es la semejanza de la forma del agente, por el cual obra. *Lo mismo sucede en el orden de la causalidad final,* porque la naturaleza tiende principalmente a la producción de la forma del engendrado, que exige la desaparición del otro."

Esta doctrina a primera vista parecerá intrincada; y en realidad es una simple aplicación del principio de la influencia recíproca de las causas. La *forma substancial,* por ejemplo, del cordero engendrado, *depende de sus accidentes concomitantes, como de disposiciones,* que le adecuan la materia y que después la conservan en esa materia adaptada. Pero, por otra parte, *esos accidentes concomitantes dependen de la forma substancial, como de su principio radical;* son, en efecto, las propiedades que se derivan de la forma substancial en el orden de la causalidad formal.

(2) La forma, el fin y el agente coinciden *numéricamente,* cuando el animal se nutre; coinciden *específicamente* sólo cuando el animal engendra a su semejante.

De esta manera, la *última disposición,* que en el orden de la causalidad material antecede a la forma, la sigue como *propiedad* y la conserva en la materia. Así, según los antiguos, el movimiento del corazón en el animal es a la vez la disposición última para la forma animal y la propiedad cuya desaparición lleva a la muerte.

Esta ley se verifica hasta en la generación de un alma humana, y la unión de esta alma espiritual a una parte de materia, precede en el orden de causalidad material al alma misma, pero en este orden solo (3).

Del mismo modo explica con profundidad Santo Tomás el adagio "mens sana in corpore sano". Admite cierta *desigualdad en las almas humanas,* a pesar de su identidad específica; por ejemplo el alma de Juan es superior a la de este o aquel hombre. ¿De dónde nace esta desigualdad? Santo Tomás la aclara desde el punto de vista de la causa material, y dice: *Cuando,* por vía de generación, *el cuerpo está mejor dispuesto, el alma es mejor* (4).

Pero el Santo Doctor sostiene también que, siendo la materia para la forma, en el orden de causalidad final y formal, el *cuerpo tiene mejores disposiciones,* en cuanto está *ordenado* desde toda la eternidad por la Providencia a recibir un *alma más noble* (5).

(3) *Cf.* SANTO TOMÁS, I, q. 118, art. 2, ad 4. "Homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus *disponitur* materia *ad susceptionem talis formae." (Cf. Commentum Cajetanis in hunc articulum,* nº VII.) *Item, cf.* SANTO TOMÁS, *De Potentia,* q. 3, art. 9, ad 2 y ad 6.

(4) Iª, q. 85, art. 7: "Manifestum est enim, quod *quando corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam.* Quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa (ut v. gr. leo et vermis). Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde, cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in II de Anima, text. 49, quod *molles carne bene aptos mente videmus.* Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virium quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim, in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum."

(5) Iª, q. 76, art. 5: "Forma non est propter materiam, sed potius *materia propter formam." De Veritate,* q. 12, art. 6, ad 4: "Forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subjecto... secundum exigentiam subjecti recipientis. Sed quantum ad aliquid *forma recepta trahit subjectum recipiens ad modum suum* prout scilicet *nobilitates,* quae sunt de ratione formae, *communicantur subjecto*

Todavía más; en el hombre hay una correlación semejante entre la *individualización* por la materia y la *personalidad* o la substancia, que es de orden espiritual. Dependen una de otra, algo así como el cuerpo y el alma, pero son muy distintas, hasta el punto de que en Cristo la individuación se verifica, como en nosotros, por la materia, mientras que su personalidad es increada; la del Verbo hecho carne; en Cristo se encuentran los dos extremos. Se podría hablar mucho sobre este asunto íntimamente ligado al de la influencia de lo físico sobre lo moral e inversamente (6).

Otra aplicación: *en todo movimiento* se verifica nuestro principio, como explica Santo Tomás (Iª-IIªᵉ, q. 1, art. 8, ad 1): "Todo movimiento supone un punto de salida y otro punto opuesto. Pero se los puede considerar de dos maneras. Con respecto al móvil, es cierto decir que se aleja del punto de partida antes de llegar al punto opuesto (o también, si se trata del movimiento, no local sino cualitativo, el agua deja de ser fría antes de llegar a ser caliente). Pero con respecto al agente sucede *inversamente*, en el sentido de que por su forma (y reproduciendo su semejante) el agente expulsa la forma opuesta. Y así, *según una prioridad no de tiempo sino de naturaleza, el sol ilumina el aire antes de rechazar las tinieblas, mientras que el aire deja de ser oscuro antes de ser iluminado,* aunque esto acontezca en el mismo instante."

recipienti; sic enim subjectum per forman perficitur et nobilitatur; et hoc modo per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur."

Item De Veritate, q. 24, art. 8, ad 6: "Ejus quod recipitur in aliquo potest considerari et *esse* et *ratio*. Secundum quidem *esse* suum est in eo in quo recipitur per modum recipientis, sed tamen ipsum *recipiens trahitur ad suam rationem*" ita calor in aqua, lux in aere, in corpore, gratia in anima."

De este modo el alma espiritual, una vez separada de su cuerpo, queda *individualizada*, según Santo Tomás, por su relación trascendental con el cuerpo al que se unirá un día. La relación trascendental se identifica con la naturaleza del sujeto donde reside, subsiste aunque el término deje de existir.

Según expresión del P. GREDT, O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, t. I, nº 461: "Una anima humana differt ab altera in perfectione *substantialiter* quidem, at non essentialiter, sed *accidentaliter*." Un alma es más noble que otra por una *perfección substancial accidental*, que es un accidente, no un predicado, sino *predicable;* en este sentido puede ser propia o no de la especie humana. E igualmente sucede en la relación de *tal* alma con *tal* cuerpo particular.

(6) Lo hemos estudiado en *El sentido común* (2ª edic. cast., Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1944), II parte, caps. 2 y 3. *El principio de individuación* es aquel en virtud del cual dos entes de la misma especie, como dos gotas de agua, todo lo iguales posible, son distintos, son dos y no uno: "Individuum est indivisum in se et divisum a quolibet alio." Dos gotas de agua son diferentes la una de la otra, porque la forma substancial o específica del agua es recibida en dos porciones distintas de la materia. De este modo, para Santo Tomás el principio de individuación es la *materia* en cuanto está *ordenada a tal cantidad* y no a otra *(materia quantitate signata)*. Lo mismo acontece en el hombre; y aun en Cristo el principio de individuación, muy distinto de su personalidad no creada, es la *materia apta para tal cantidad* y no para otra, y aquello por lo que nació en tal lugar y no en tal otro, en tal época, en tal pueblo, etc. El principio de individuación supone una restricción, un límite; en oposición a la personalidad de Cristo que, al ser increada, se identifica realmente con la esencia divina, común a las tres personas de la Trinidad.

Nuestro principio tiene aplicación, pues, en todo aquello en que intervienen las cuatro causas.

En el orden físico y en fisiología hay otras nuevas aplicaciones, sobre todo en el organismo vegetal y animal, en los que tantas partes y funciones dependen unas de otras. Así en nosotros la circulación de la sangre está supeditada a la respiración, necesaria para la purificación de la sangre, y la respiración depende de la circulación.

En fisiología se llama *sinergia* a la influencia de los distintos órganos entre sí, en el estado de salud. Las aplicaciones del principio de influencia recíproca de las causas nos demuestran lo que es la sinergia en el orden metafísico, en todo aquello que las cuatro causas intervienen, aun donde no hay materia, y donde la *causalidad material* se atribuye *analógicamente* al *sujeto*, aun espiritual, que recibe una perfección, algo así como la materia recibe la forma que la determina.

Aplicaciones en el orden del conocimiento

El principio de interdependencia de las causas esclarece el misterio del conocimiento sensitivo o intelectual.

Lo misterioso del conocimiento sensitivo, como hemos visto (7), estriba en que nuestros sentidos, dotados de cierta espiritualidad (8), puedan ser *impresionados* por un objeto puramente corporal e inferior a ellos; *v. gr.*, una piedra. ¿Cómo la piedra puede producir en nuestros sentidos, no sólo una

(7) II parte, cap. II.
(8) *Cf.* SANTO TOMÁS, Iª, q. 14, art. 1.

impresión orgánica física, sino una *impresión psicológica,* una *semejanza representativa, "intentionalis"* que en cierto modo es inmaterial, como muy bien demuestra Santo Tomás en I^a, q. 14, art. 1? Parece que el efecto fuera superior a la causa.

Esta dificultad quedaría sin solución, como dijimos (9) si la sensación, según pretende Descartes, fuera un acto *únicamente del alma* y no de un órgano *animado,* del ojo vivo por ejemplo. Pero aun siendo el acto de un órgano animado, mantiénese la dificultad en el sentido de que la sensación requiere no sólo una impresión física orgánica, sino además, una impresión psicológica (I^a, q. 78, art. 3), una semejanza representativa por la que el cognoscente puede, en cierto sentido, convertirse en algo distinto de sí mismo: *"fieri quodammodo aliud a se".*

Quedará siempre en tinieblas el modo íntimo de verificarse la sensación. No obstante, se soslaya la contradicción recurriendo a nuestro principio, que evidentemente debe aplicarse en este caso, como en todos aquellos en los que intervienen las cuatro causas. Según el principio de la interdependencia de las causas, se debe decir: *La facultad cognoscitiva asimila el objeto y desde otro punto de vista es asimilada por él.*

Como escribe Santo Tomás (I^a, q. 79, art. 3, ad 1): *"El objeto actualmente sensible* existe fuera del alma, luego no es necesario admitir un «sentido agente» análogo al entendimiento agente que convierte los objetos inteligibles en acto." Se concluye con esto, que, según nuestro principio, el sentido de la vista está *determinado* por el objeto actualmente sensible y coloreado, *asimilado por ese objeto,* y que, por otra parte, en nosotros la similitud del color, en cuanto es vital y en cierto aspecto inmaterial, *depende* de la facultad visual y *se le asimila* o hace semejante. Hay, sin contradicción una doble asimilación: el sujeto asimila el objeto y es asimilado por éste desde distintos puntos de vista. Así se explica con este otro principio: "Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur."

El objeto *coloreado,* como la piedra, aunque meramente corporal en cuanto al hecho de esta determinación llamada color, es superior al sentido de la vista aun no determinado; puede de este modo proporcionarle la determinación. Por otra parte,

(9) II parte, cap. II.

el sentido es más noble que el objeto coloreado, en cuanto es una facultad vital y cognoscitiva.

Aquí tenemos causas correlativas, que dependen una de otra; "causae ad invicem sunt causae".

Según un orden de causalidad, el sentido es impresionado por el objeto exterior, por la piedra iluminada por el sol; según otro orden de causalidad, la semejanza representativa de la piedra es vital y psicológica, *dependiendo* de la facultad visual donde es recibida (10).

Evítase con esto la contradicción, al colocar este misterio natural en los confines del conocimiento sensitivo y del orden inferior, material por completo.

Luego, el sentido recibe la impresión del objeto sensible y reacciona después por el mismo acto de la sensación.

El principio de la influencia recíproca de las causas se aplica, patentemente también, en las relaciones del conocimiento intelectual y del conocimiento sensitivo. Siendo *nuestra inteligencia,* unida al cuerpo, como hemos visto, la inferior de las inteligencias, *tiene por objeto el inferior de los inteligibles,* el ente inteligible de las cosas sensibles, y por ello necesita estar unida a los sentidos (I^a, q. 76, art. 5). Se sigue de aquí que *nuestra inteligencia materialmente depende de los sentidos, pero formalmente los juzga.* En otras palabras, de ellos recibe la *materia* de la ciencia; su luz abstrae de las cosas sensibles las nociones mismas de los primeros principios universales y necesarios, mas luego, por medio de estos principios, *juzga formalmente* el valor de la sensación; ve con su luz superior que no puede darse sensación sin objeto sentido, sin causa eficiente objetiva y sin finalidad.

También dice Santo Tomás (I^a, q. 84, art. 6, *in fine*), "Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo *materia cau-*

(10) Este principio se aplica en este caso en la forma expuesta por Santo Tomás, *in IV Sent.,* d. 17, q. 1, art. 5, q. 3: "*Dispositio ultima est effectus formae in genere causae formalis, et tamen praecedit in genere causae materialis.*" La impresión psicológica recibida por los sentidos es la *disposición última* para su acción inmanente, vital, asimiladora; ésta, en efecto, en el orden de la causalidad formal, eficiente y final, aunque la preceda en el orden de la causalidad material, *cf. ibid.:* "Forma et finis et agens incidunt in idem numero vel specie."

sae." La sensación no es la causa total de la intelección, sino antes "la materia de la causa", en cuanto suministra la materia del conocimiento bajo la luz natural de la inteligencia, denominada por Aristóteles y Santo Tomás "entendimiento agente".

Esta mutua dependencia de la inteligencia y de los sentidos existe desde el primer juicio de existencia que formulamos sobre los cuerpos. Nuestra inteligencia recibe de los sentidos, a la luz del entendimiento agente, la idea *de ente,* y de ente substancial (que es un sensible *per accidens* y un inteligible *per se);* después juzga el valor de los sentidos, que le han proporcionado la materia del conocimiento. "Causae ad invicem sunt causae in diverso genere"; existe la dependencia mutua de las causas sin círculo vicioso, como entre la materia y la forma. De este modo hemos dicho, la materia recibe y limita la forma, por la cual es actualizada o determinada.

Aplicaciones en el orden moral

Dos son las más importantes: una que mira a la obligación moral y otra a la dependencia mutua de la inteligencia y la voluntad en la libre elección.

La obligación moral, como advierte Santo Tomás (Iª-IIªᵉ, q. 94, art. 2), se basa en el principio de finalidad: "Es necesario que todo agente obre por un fin", y en este corolario del principio: *"El orden o la subordinación de los agentes* (o dirigentes) *corresponde a la subordinación de los fines." La regla* no nos dirigiría ni obligaría si careciera de *fin* por conseguir; y por otra parte no habría *fin* por conseguir, si no existiera la *regla* que nos dirige y nos obliga.

Y así la recta razón es para nosotros la *regla próxima* de la voluntad, cuando dice, no sólo exponiendo el bien sino ordenando: *"Bonum est faciendum et malum vitandum;* hay que obrar el bien y evitar el mal." ¿Qué bien? El *bien honesto,* superior al útil y deleitable, y el bien honesto al que nuestras facultades están esencialmente ordenadas: vivir según la recta razón, amar la verdad y la virtud, aunque cueste la vida.

Por encima de la recta razón, la ley eterna, que existe en Dios, es la *regla suprema* de la voluntad, cuando ordena: *el bien supremo debe ser amado más que todas las cosas* (11).

(11) *Cf.* Santo Tomás, Iª-IIªᵉ, q. 19, arts 3 y 4.

De este modo la regla próxima está subordinada a la regla suprema, en cuanto el orden de los agentes (o dirigentes) corresponde a la subordinación de los fines (12).

De otro modo, el hombre debe tender al fin para el que fué creado por el Autor de su naturaleza. Y así, el fundamento de la obligación se puede considerar ora desde el fin, ora desde la regla y la doble regla, próxima y suprema.

Por idéntica razón, porque la subordinación de los agentes corresponde a la de los fines, se necesita *una ayuda de Dios,* agente supremo, para tender eficazmente al último fin, aun al último fin natural (Dios, autor de nuestra naturaleza, naturalmente cognoscible), y con mayor razón para tender al último fin sobrenatural (Dios, autor de la gracia, visto cara a cara y amado sobre todas las cosas) (13).

Otra aplicación de nuestro principio atañe a las *relaciones de la inteligencia y de la voluntad,* en el término de la deliberación, en la *libre elección.* Problema que se plantea no sólo en el hombre, sino también en el ángel y analógicamente en Dios.

Con frecuencia trató Santo Tomás del mutuo influjo de nuestras dos facultades superiores, en cuanto la inteligencia mueve la voluntad *quoad specificationem,* en cuanto a la especificación de su acto, proporcionándole el bien; bajo el aspecto de verdad (verdadero bien), y recíprocamente mueve la voluntad a la inteligencia *quoad exercitium,* en cuanto ejercita su acto, por cuanto la verdad (objeto de la inteligencia) es un bien cierto (objeto de la voluntad) (14).

Se sigue de aquí que al fin de la deliberación, el *último juicio práctico dirige la elección libre* u opción voluntaria, pero *es la voluntad la que hace que tal juicio sea el último,* en lugar de exigir a la inteligencia la prolongación de la búsqueda o deliberación. El objeto propuesto por este último juicio es, en efecto, un bien particular, que es bueno en un aspecto y no en otro, y que por consiguiente no cautiva irresistiblemente nuestra elección (15).

(12) Iª-IIªᵉ, q. 109, art. 6.
(13) Iª-IIªᵉ, q. 109, art. 6.
(14) Iª, q. 82, art. 4, ad 1, y *Tabula Aurea operum S. Thomae verbum intellectus,* nº 222.
(15) Iª-IIªᵉ, q. 10, art. 2.

Esta doctrina se halla entre las veinticuatro tesis expuestas, en tiempos de Pío X, por la Sagrada Congregación de Estudios como expresión de la doctrina de Santo Tomás (tesis 21).

Varios tomistas, como los Salmanticenses *(de Angelis,* disp. X, dub. 3, p. 270), explican así esta dependencia mutua de la inteligencia y la voluntad: "El último juicio práctico, emitido en el *mismo instante* de la elección libre, la *precede en el orden de la causalidad formal o directriz,* pero la sigue en el *orden de eficiencia*", al menos en cuanto la voluntad *acepta libremente esa dirección.* Si la libre voluntad no aceptara esa dirección obligaría a la inteligencia a formular otro juicio, y el de que hablamos no sería el último. Los Salmanticenses añaden, *ibíd.:* "Causa efficiens *simpliciter prior est* quam causa formalis *actu causans*"*;* así, en el caso presente, la voluntad libre, eligiendo, hace que el juicio práctico sea el último y que *dirija actualmente* el querer que acepta esta dirección ([16]).

Como el artista por su propia voluntad usa su *idea* para dirigir su voluntad y su acción, así el agente libre por su elección usa su último juicio para dirigir su elección. "Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere." No hay aquí contradicción ni círculo vicioso, sino influencia mutua de dos facultades superiores una sobre la otra. En pocas palabras: la voluntad libre, comenzando por escoger, acepta la dirección del último juicio práctico, y determina de este modo que este juicio sea el último y que la dirija actualmente.

Asimismo, aquí encontramos la relación mutua entre el agente y el fin; nuestra voluntad, en efecto, no obraría, no tendería actualmente a tal bien, si no se sintiera atraída por él; y por otra parte, ese bien *no la atraería actualmente, si no tendiera actualmente a él,* al menos con un deseo inicial, que inclina la libre elección. Igualmente nuestra voluntad no escogería tal bien, si este bien no atrajera su elección, y este bien no ejercería actualmente la atracción sobre la opción, si la opción no tendiera actualmente hacia él ([17]).

([16]) Hemos explicado con mayor detención este punto doctrinal en *Dieu, son existence et sa nature,* 5ª ed., p. 633.

([17]) Así en la elección libre hay tres causalidades que dependen mutuamente una de otra: 1ª, *la atracción (allicientia)* del fin o del bien particular; 2ª, *la dirección intelectual;* 3ª, *la eficiencia ("efficientia aut elicientia")* o producción de la elección por la voluntad. La moción divina es

Aplicaciones en el orden sobrenatural

Sentemos desde el comienzo que nuestro principio se aplica de diferentes maneras en las proposiciones de los misterios revelados, objetos de la fe.

Se dice, en efecto, *que el milagro confirma la doctrina revelada y que es confirmado por ella,* sin círculo vicioso; porque lo claro de la una confirma lo oscuro del otro y a la inversa. Así, el origen divino de la doctrina revelada se confirma con los milagros, cuya existencia es físicamente cierta para los testigos y moralmente cierta para los que la conocen por la historia. Pero por otra parte, la doctrina revelada del Evangelio, en cuanto es, a pesar de la oscuridad de sus dogmas, patentemente conforme con la recta razón, principio de armonía y de paz, confirma lo que pudiera haber de oscuro en el milagro, por ejemplo en el milagro de la resurrección de Jesús y en las diferentes narraciones que se han conservado. Y así la santidad manifiesta de la doctrina evangélica cuenta entre el número de circunstancias morales favorables, que llevan a aceptar los relatos de la resurrección de Jesús. Por el contrario, un prodigio, realizado para confirmar una doctrina de orgullo y división, parecería como un falso milagro. Como las causas dependen unas de otras, las señales se confirman mutuamente.

superior a estas tres causas y las actualiza sin violentar la libertad ("cum sola necessitate consequentiae, non vero consequentis"). Estas tres causalidades pueden representarse así bajo la moción divina:

Moción divina
dirección
↓
eficiencia ⟶ • ⟵ atracción del bien
↑
elección libre

El fin queda como primera causa.

También como demuestran los tomistas, es imposible que ante la diferencia de juicio, la voluntad sea necesitada por la moción divina: *"implicat voluntatem, stante judicio indifferenti* (circa objectum non ex omni parte bonum) *a motione divina necessitari".* Es imposible, en efecto, que la voluntad apetezca el objeto *de manera distinta* de como se propone. *Cf.* SANTO TOMÁS, I^a-II^{ae}, q. 10, art. 4, ad 3; *De Veritate,* q. 22, art. 5. La moción divina hace pasar a la voluntad del estado de libertad potencial, al estado de libertad actual. *Cf.* I^a, q. 19, art. 8.

Otra aplicación: la inteligencia conoce la *evidente credibilidad* de los misterios revelados por las señales divinas exteriores que los confirman; después cree formalmente en estos misterios a causa de la autoridad de Dios revelador, *propter auctoritatem Dei revelantis*, y esta autoridad confirma desde un plano superior la evidente credibilidad. No hay aquí círculo vicioso, sino cuando la inteligencia recibe de los sentidos la materia propia de su consideración y juzga después formalmente el valor de la sensación de acuerdo con los principios abstraídos de las cosas sensibles.

Asimismo también, digan lo que quieran algunos protestantes, sin círculo vicioso, *creen* los católicos que la Iglesia es infalible por la autoridad de Dios revelador, *propter auctoritatem Dei revelantis*, y, por otra parte, *no creerían infaliblemente* que Dios ha revelado este punto doctrinal, *si no fuera propuesto por la Iglesia*. ¿Por qué no hay en esto círculo vicioso? Porque en el primer caso se trata del *motivo formal de la fe* y en el segundo se trata de *su conditio sine qua non*, y este motivo y esta condición dependen el uno de la otra *desde puntos diversos de vista:* "Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere."

Cuando se dice: los católicos creen que la Iglesia es infalible, *propter auctoritatem Dei revelantis*, se expone el motivo formal de la fe. Al decir después: no creerían infaliblemente que Dios ha revelado esto, si no fuera propuesto por la Iglesia, se señala, no el motivo formal de la fe, sino su *conditio sine qua non* con respecto a la proposición del objeto. Además, el valor de esta proposición infalible, como la revelación misma, está confirmado por los milagros y otras señales de orden racional de evidente credibilidad, que es muy inferior al orden esencialmente sobrenatural, al que pertenece el acto de fe infusa.

De este modo, la certeza sobrenatural de la fe se basa *formalmente* en la autoridad de Dios que revela (18), y *materialmente* en la evidencia de los milagros y otros signos. Hay también aquí un caso de mutua dependencia de causas: creemos en los misterios por la autoridad de Dios que los reveló, pero no creeríamos que Dios los reveló, si no existieran señales ciertas de la revelación. Además, estas señales, por sí evidentes y ciertas, están confirmadas desde un plano superior cuando la Iglesia al hablar, no sólo en nombre de la historia y de la filosofía, sino en nombre de Dios revelador, define: "Si quis dixerit *miracula nulla fieri posse*, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut *miracula certo cognosci nunquam posse*, nec iis divinam religionis christianae originem *rite probari*, anathema sit." (Concilio Vaticano [Denzinger, nº 1.813].)

(18) *Cf.* IIª-IIªᵉ, q. 2, art. 2, donde Santo Tomás demuestra que con un mismo y solo acto creemos en Dios que revela en Dios revelado, *uno et eodem actu credimus Deo et Deum; cf.* CAYETANO, in IIª-IIªᵉ, q. 1, art. 1, nº XI: *Divina revelatio est id quo et quod creditur.*

El signo milagroso dispone a la razón para aceptar la revelación por la fe infusa, esencialmente sobrenatural, y después de la revelación confirma desde un plano superior la fuerza probatoria del milagro, conocido ya por la razón (19). Ésta es la aplicación del mismo principio que antes nos obligó a decir: en el orden físico, al término de la generación substancial del cordero, por ejemplo, la disposición última a la forma específica del cordero *precede* a esta forma en el orden de la causalidad material y en el mismo instante *la sigue* a título de propiedad, en el orden de la causalidad formal, eficiente y final.

Nuestro principio explica también las relaciones mutuas de las causas que concurren en la *justificación* o conversión del pecador, e inversamente de las que llevan *a la pérdida de la gracia*.

En efecto, como dice Santo Tomás (Iª-IIªᵉ, q. 113, art. 8, ad 1): "Según una prioridad, no de tiempo sino de naturaleza, el sol alumbra antes de disipar las tinieblas, mientras que el aire deja de ser oscuro antes de iluminarse, aunque esto suceda en el mismo instante. Lo mismo acontece en la infusión de la gracia y la remisión de los pecados; son efecto de

(19) Así la luz infusa de la fe confirma desde un plano superior el juicio de credibilidad, ya racionalmente cierto. Hasta con bastante frecuencia una gracia actual preventoria nos ayuda a conseguir el juicio de credibilidad cierta. Sin embargo, esta gracia no es absolutamente necesaria para conseguirlo, y hasta puede darse con una gran resistencia a la gracia la plena advertencia de la obligación de creer, como en el pecado contra el Espíritu Santo.

Dios que justifica; también *la infusión de la gracia precede,* según una prioridad, no de tiempo, sino de naturaleza, a *la remisión del pecado.* Pero, miradas las cosas desde el lado del hombre, sucede a la inversa; porque según una prioridad de naturaleza, *el hombre se libra del pecado antes de recibir la gracia santificante,* aunque todo acontece en el mismo momento."

Esto es evidente tras la explicación que hemos dado del principio de la mutua dependencia de las causas, o de su prioridad recíproca desde distintos puntos de vista. Queda en pie que la *infusión de la gracia,* siendo obra de Dios y no del hombre, antecede *pura y simplemente* a la remisión del pecado.

Este principio, citado por Santo Tomás para explicar la conversión del pecador, se aplica inversamente a la *pérdida de la gracia santificante;* "eadem est ratio contrariorum"; la misma ley siguen los contrarios, en virtud de la cual, tal cualidad, como el calor, la luz, está aquí presente y allí ausente. ¿Cómo se aplica el principio de la mutua prioridad de las causas en sentido *inverso* a la pérdida de la gracia? Como dice el Concilio de Trento (Denzinger, nº 806): "*Deus non deserit justificatos, nisi ab eis prius deseratur*": Dios no abandona a los justos, si éstos primero no le abandonan. ¿Por qué? Porque *el pecado como tal,* muy lejos de provenir de Dios como la justificación, *proviene de una causa deficiente;* por consiguiente, aun en el primer pecado, la *desconsideración virtualmente voluntaria del deber* que se debe cumplir *antecede pura y simplemente a la negativa divina de la gracia eficaz,* necesaria para el cumplimiento del deber, aunque acontezca todo en idéntico momento. Santo Tomás habló de esta desconsideración voluntaria a propósito del pecado del ángel (Iª, q. 63, art. 1, ad 4); por ella la voluntad criada abandona a Dios antes que Dios la abandone negándole la gracia eficaz. Esta negativa de Dios es un castigo que presupone la falta, por lo menos inicial. Lo que por parte de Dios antecede al pecado inicial es sólo la *permisión divina* que es la condición del pecado, pero no es en absoluto la causa, porque no influye en él, ni directa ni indirectamente. Dios puede permitir que una criatura, de sí defectible, caiga alguna vez; no está *obligado* a impedirle que caiga, y si permite la caída es en vista de un bien superior del que su infinita sabiduría es juez. Se

ve con esto la diferencia entre la *sustracción divina* de la gracia y la *simple permisión* del pecado. La permisión divina del primer pecado no es en absoluto un castigo, mientras que la sustracción divina de la gracia es un castigo que presupone, por lo menos, una falta inicial. Y así es cierto decir que Dios no abandona a los justos, por la sustracción de la gracia divina, si no es abandonado por éstos. Y por tanto, la pérdida de la gracia santificante presupone siempre el pecado mortal ([20]).

Santo Tomás destacó otra aplicación de nuestro principio al hablar de la predestinación (Iª, q. 23, art. 5): "*Nada impide, dice, que un efecto de la predestinación sea causa y razón de otro;* el postrero es causa final de los precedentes, y los precedentes son causa dispositiva del último, como si dijéramos: Dios decidió desde toda la eternidad *dar la gloria a tal hombre por sus méritos y decidió darle la gracia para que merezca la gloria* ([21]).

Pero se puede también considerar *todo el efecto* de la predestinación, y es imposible que todo el efecto de la predestinación, visto en su conjunto, tenga una causa en nosotros porque *todo lo que* en el hombre le ordena para la salvación está involucrado por completo por el efecto de la predestinación, hasta la preparación a la gracia, según estas palabras de las *Lamentaciones,* V, 21: "Convertidnos a Vos, Señor, y seremos convertidos ([22])."

De esta manera, como sostienen muchos teólogos: "Deus *gratis vult* electis suis gloriam dare, in ordine intentionis; sed non vult eam illis *gratis dare* in ordine executionis." *Gratis* tiene sentido distinto según vaya con *vult,* en el orden intencional, o con *dare,* en el orden de ejecución.

Esta aplicación de nuestro principio la sugiere la propia Escritura. Se lee en *Zacarías,* I, 3: "Convertíos a mí, dice el

([20]) Hemos tratado con más extensión este punto en *Dieu, son existence et sa nature,* 5ª ed., pp. 688-691.

([21]) De este modo, Dios, queriendo salvar al buen ladrón con preferencia al otro, tenía decidido darle en el último momento la gracia para hacérsela merecer, y darle en seguida la gloria por sus méritos. Con esto se salva la gratuidad de la predestinación en el orden intencional, y, contra los protestantes, la necesidad de las buenas obras para los adultos en el orden de ejecución.

([22]) "*Quidquid* est in homine ordinans ipsum ad salutem comprehen-

Señor, y yo me convertiré a vosotros", cuando exhorta al pecador a no resistir a la gracia preveniente y a disponerse con ello a la gracia habitual. Por otra parte, exclama Jeremías, lo acabamos de ver, en las *Lamentaciones*, V, 21: "*Convertidnos a Vos, Señor, y seremos convertidos*"; porque hasta la preparación a la gracia, como nos ha dicho Santo Tomás, es un efecto de la gracia actual preveniente, y en los elegidos un efecto de la predestinación.

Destaquemos que, en virtud del principio de finalidad, "*todo agente obra por un fin y no busca los medios sino por el fin*"; la predestinación a la gloria debe anteceder *in signo priori* a la predestinación a la gracia y a los méritos ([23]). Dios, en efecto, como todo agente inteligente, quiere el fin antes que los medios; el fin es el primero en el orden intencional y el último en el orden de ejecución (Iª, q. 23, art. 4).

Se sigue de lo dicho que la predestinación a la gloria es gratuita. Esta doctrina se basa en el principio de predilección formulado por San Pablo: "*Quid habes quod non accepisit?* ¿Qué tienes que no hayas recibido?" (I *Cor.*, IV, 7). Santo Tomás lo presenta dando la razón: "Como el amor de Dios hacia nosotros es *causa* de todo bien, ninguno sería *mejor* que otro, si no fuera amado por Dios ([24])". Si se reflexiona se ve que este principio encierra virtualmente todo el tratado de la gracia y el de la predestinación. Es cierto, por otra parte, que Dios no manda nunca imposibles, y pone la salvación al alcance de todos. La conciliación íntima de estos dos principios es uno de los misterios más impenetrables; cuanto más cierto es cada uno estudiado en particular, tanto más misteriosa es su íntima unión; es uno de los *claroscuros* más atrac-

ditur *totum* sub effectu praedestinationis." (Iª, q. 23, art. 5.) *Quidquid*, hasta la determinación libre de nuestros actos de salvación; Dios la realiza en nosotros y con nosotros, porque realiza hasta la *manera libre* de nuestros actos, hasta su indiferencia dominadora actual, que aun es del ente. Lejos de destruir con esto nuestra libertad, la actualiza, la hace pasar del estado de libertad potencial al de libertad actual. *Cf.* Iª, q. 19, art. 8.

([23]) No hay sin duda, en Dios y en el único instante de la inmóvil eternidad dos actos realmente distintos y sucesivos, sino un mismo acto que contiene una multiplicidad virtual y ordenada. Como dice SANTO TOMÁS, Iª, q. 19, art. 5: "Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc."

([24]) Iª, q. 20, art. 3: "Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio *melius*, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri."

tivos de la revelación; hay que remontarse aquí por encima del raciocinio teológico; no hay reposo sino en el acto simple de la contemplación, en las tinieblas de la fe. El principio de la dependencia mutua de las causas no ilumina en este caso; evita sólo la contradicción.

Veamos, por fin, una última aplicación con respecto al *motivo de la Encarnación* y *la predestinación de Cristo*, anterior a cualquier otra. Esto explica las palabras del *Credo* relativas al Hijo de Dios: "Qui *propter nos homines* et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est."

Según la doctrina expuesta por Santo Tomás (IIIª, q. 1, art. 3, c. y ad 3), por una parte, "*si el pecado no hubiera existido, el Verbo no se hubiera encarnado*", como se dice en el cuerpo del artículo; el motivo de la Encarnación fué así formalmente un *motivo de misericordia:* Dios viene a nosotros para levantarnos de nuestra miseria. Por otra parte, añade Santo Tomás (*ibíd.*, ad 3): "Nada impide que la naturaleza humana haya sido elevada a algo más noble después del pecado. Dios, en efecto, permite que suceda el mal *para* sacar un *mayor bien*. Y así San Pablo dice a los *Romanos*, V, 20: «*Donde la falta abundó, superabundó la gracia.*» Y se canta en la bendición del cirio pascual: «*O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*»" (*Ítem*, IIIª, qq. 24 y 46, art. 1, ad 3; y Iª, q. 20, art. 4, ad 1).

Por eso varios tomistas, como Godoy, los Salmanticenses ([25]) y Gonet, escriben con toda justicia: "En un mismo acto y en un mismo instante decretó Dios la existencia del mundo, permitió el pecado del primer hombre y quiso a Cristo como Redentor y como *fin* de todas las obras divinas. De esta manera se verifica el principio *causae ad invicem sunt causae*, porque si bien Cristo depende del pecado y de la Encarnación de la humanidad, como de la causa material que debe perfeccionarse, *tamquam a causa materiali perficienda*, y aunque en este orden de causalidad material, el pecado preceda a Cristo, no obstante, la redención depende de Cristo como de su fin y del agente que perfecciona, *tamquam a fine et a perficiente*, y en este orden de causalidad final y perceptiva, Cristo precede a la redención; y por Cristo (mirando desde ese bien

([25]) SALMANTICENSES, *De Incarnatione*, disp. II, nº 29.

superior de la Encarnación redentora) permitió Dios el pecado original. El pecado y la Encarnación dependen, de esta manera, mutuamente, desde puntos de vista distintos."

¿No es ésta la más sublime explicación de las palabras de San Pablo: "Donde el pecado abundó superabundó la gracia"? ¿Y para qué permitió Dios la falta, sino para que superabundara la gracia? No puede permitir el mal sino para conseguir un mayor bien.

Esta explicación no involucra ningún círculo vicioso; se deriva inmediatamente del principio de la dependencia mutua de las causas. Cristo es el primero de los predestinados, pero fué predestinado por Dios como Redentor para rescatar al género humano (IIIª, q. 24, art. 4, ad 3), y no depende de éste *más que en el orden de la causalidad material.* Del mismo modo, la forma es querida por Dios para actualizar o determinar la materia, y la materia para ser actualizada por aquélla; pero la forma, hablando con propiedad, es el fin de la materia, mientras que la materia, en realidad, no es el fin de la forma: "Materia est proprie propter formam; non vero forma est proprie propter materiam."

Dios no crearía, hic et nunc, esta alma humana, si no existiera un cuerpo dispuesto, por generación, a recibirla; pero el *cuerpo es para el alma, más que el alma es para el cuerpo.* Igualmente *Dios no hubiera querido la Encarnación* de su Hijo, *si no hubiera tenido que rescatar el género humano; pero los hombres son para Cristo,* primer predestinado, más que Cristo para ellos. En la doctrina de Santo Tomás sobre las relaciones de la Encarnación y de la Redención, el texto de San Pablo conserva toda su verdad: *"Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei"* (I *Cor.*, III, 23).

Por una parte, Dios permitió el pecado original mirando un mayor bien, y vemos, *post factum,* que este mayor bien es la Encarnación Redentora. Por otra parte, Dios quiso a Cristo como Redentor, como vencedor del pecado, del demonio y de la muerte ([26]).

Esto es una sencilla aplicación de nuestro principio de la

([26]) Queda en pie que nuestra salvación es la razón de la Encarnación, en el sentido de que *ratio miserendi est miseria sublevanda,* como muy bien explica SANTO TOMÁS, IIª-IIªᵉ, q. 30, art. 2. La miseria que debe socorrerse es la razón de la misericordia, que es la más elevada manifestación de la bondad y de la omnipotencia de Dios.

prioridad mutua de las causas. Esto es, Dios queriendo la materia como actualizable y perfectible por la forma, y la forma como actualizando y determinando la materia; la forma tiene prioridad en su género de causalidad y la materia en el suyo, sin círculo vicioso alguno.

De este modo el principio de la mutua dependencia de las causas, *causae ad invicem sunt causae,* se aplica en todo aquello en que se hallan las cuatro causas. Está subordinado al principio de finalidad, en cuanto el fin es la primera de las causas; es uno de sus más bellos y fecundos corolarios.

En todo lo que intervienen estas cuatro causas, la forma determina la materia (o el sujeto) que la recibe y limita; el fin atrae al agente que lo realiza o consigue. Muchas dificultades a primera vista insolubles, se resuelven con esto. Es señal de que este principio y el de finalidad, del que es corolario, expresan una íntima ley, no sólo del entendimiento, sino de lo real, ley que irradia su luz sobre todos los órdenes, desde la baja materia hasta el espíritu puro y el orden de la gracia, ley que revela en la armonía de sus diversos órdenes, un reflejo de la perfección de Dios, causa primera y fin postrero. Si *la sabiduría,* o la más encumbrada de las ciencias, consiste en el conocimiento de las cosas por su causa más remota, y si el fin es la primera causa, el principio de finalidad, con toda razón, es uno de los más excelsos principios de la ciencia más excelsa. Vemos ahora mejor las virtualidades que entraña, las vastísimas regiones del mundo inteligible que ilumina. Con una sola mirada se las puede cristalizar en esta fórmula: *"Todo ente obra por un fin",* desde el granito de arena, que tiende al centro de la tierra para la cohesión del universo, hasta Dios, que obra siempre para manifestar su bondad.

ÍNDICE

EL 25 DE ABRIL DE 1949
FESTIVIDAD DE SAN MARCOS, EVANGELISTA,
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD
PARA LA EDITORIAL DESCLÉE, DE BROUWER
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L.
CALLE LUCA, 2227, BUENOS AIRES